





موسوعة الاستشراق

معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي

تأليف

مجموعة من الأكاديميين

إشراف وتحرير

د. عامر عبد زيد الوائلي   د. طالب محيبس الوائلي

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

موسوعة الاستشراق

معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التحولات

في الخطاب مابعد الكولينيالي

ابن النديم للنشر والتوزيع		دار الروافد الثقافية - ناشرون

موسوعة الاستشراق

معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي

تأليف: مجموعة من الأكاديميين

اشراف وتحرير

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

أ.م.د. طالب محيبس حسن الوائلي

مراجعة : د. علي عبود المحمداوي

مراجعة لغوية: د. وسام العبيدي



موسوعة الاستشراق
تأليف: مجموعة من الأكاديميين

الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 770
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-81-3
الإيداع القانوني: 2014-4779

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجـزائـر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com



المحتويات

المحور الثاني

التاريخي

الإهداء

إلى روح إدوارد سعيد،

عرفاناً.

شكر وتقدير

إلى كل من كان حريصا على انجاز هذا العمل من الباحثين المشتركين بالمؤتمر العلمي الدولي السادس لكلية التربية جامعة واسط واعضاء الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة ومجموعة من الباحثين. فأسنده بمقال أو تنسيق أو رفد بالمراجع - جزيل الشكر لكم.

مقدمة
تأصيل المفهوم «الاستشراق»

د. عامر عبد زيد الوائلي

نحاول في هذا المدخل التأسيس لمفهوم الاستشراق والفضاء الثقافي وعرض مقارنه له بالنقد الثقافي لما بعد الكونيالي.

أولا: الخطاب الاستشراقي الكونيالي وفضائه الثقافي

التعريف: الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، لهذا جاء معنى الاستشراق - في اللغات الغربية - بالدلالة ذاتها اذ "في اللاتينية تعني كلمة Orient: يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية تعنى كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزية، Orientation و orientate تعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي"، ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمّى السنة الإعدادية Orientation. وفي الألمانية تعني كلمة "Sich Orientiern يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما"[1].

إذ الاستشراق تعبير يطلق على كل ما يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وايضا كان يشمل الاستشراق ومازال يهتم بالشعوب

الشرقية عموماً التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا. وعند مراجعة النشاطات الاستشراقية نجد أن هذه المناطق بدأت تتخصص بدراسات خاصة بها مثل الدراسات الصينية أو الدراسات الهندية أو الدراسات اليابانية، أما الأصل فكانت كلها تضم تحت مصطلح واحد هو "الاستشراق". ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

ويرى رودي بارت أن الاستشراق[2] هو "علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[3] ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"[4] ثم أن "آربري" في بحث له في هذا الموضوع يقول "والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق) كان في سنة 1638 أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية" وفي سنة 1691 وصف آنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه (استشراقي نابه) يعنى ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية. وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق"[5] فيما يوصل ظهور هذا المفهوم في اللغة الفرنسية مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى "إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية[6].

رغم هذه المسحة الموضوعية في تحديد التعريف إلا أن الاستشراق يبقى يمثل تصورات الذات الغربية عن الشرق كما يقول حسن حنفي

"الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر(الغرب)"[7] مما يجعل التعريف يخضع لموجهات الرغبة والياتها فالشرق هو "الشرق بالنسبة لنا ذلك المكان الذي يعيش فيه أغلب العرب والمسلمين، فيه أجزاء كبيرة من آسيا وأجزاء أخرى من أفريقيا، متمثل بدول مثل الهند وباكستان وإيران وأندنوسيا وماليزيا والمشرق العربي ودول المغرب العربي وبعض دول أفريقيا السوداء.

الشرق: ذلك المكان الذي يمثل بالنسبة للغرب، بلاد السحر والفن، ومسكن الروح، منبع الخيرات، بلدان الشرق، بلدان الثراء والكنوز، متمثلة بآثاره، لاسيما آثار بلاد الرافدين وبلاد النيل. إذن الشرق يمثل في ذهن الغربي تلك الأرض التي تحتاج إلى مستثمر، ولا يوجد مستثمر غيره، فهو من يمتلك العقل والتقنية متمثلة بالعلم، بينما الشرق جاهل يعيش عوالم السحر والشعوذة، ولا بد من معين يعينه على أن يعي أهمية المكان الذي يعيش فيه، ولتنشيط هذا الوعي مقابل، هذا المقابل هو استثمار الأرض واستغلال البشر. وهذا لا يتم إلا عن طريق الاستعمار، تلك الكلمة التي تحمل دلالة الاستغلال وفي الوقت نفسه دلالة الأعمار"[8].

لذا كانت لهذه الظاهرة أسباب كثيرة شكلت بطانة نفسية خلقت حول الآخر صور Image نمطيه Stereotype وتمثيل Mirepresent له قوالبه الجاهزة مما يجعله موضوع يتسم بالثبات "نجد أن عملية التنميط بوصفه تعميما مبالغا فيه حول سلوك أو سمات لأعضاء جماعات خاصة.فالتنميط العرقي racial والاثني Ethnic يمكن أن يكون ايجابيا أو سلبيا وعلى الرغم من انه كثيرا ما يكون سلبيا.ونجد أن العمليات التنميطية تتكون من عمليات تصنيف للجماعة المختلفة عن الذات، وتبسيط لصفاتها بشكل مبالغ فيه وتعميم ثابت نسبيا وملئ بإحكام القيمة ويرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها"[9] والتنميط يؤدي كما تشير الباحثة إلى اختراع Othering بوصف العملية بجملتها لا تعدو كونها؛ إما موقف دفاعي عن النفس أو محاولة تحجيم الآخر لكن تبقى العملية ذات ثنائية بنيوية الذات Subject/ الآخر Other ومن هنا جاء مصطلح Otherness الآخرية إذ تشير إلى: التميز الذي يقوم به

الإنسان ليفرق بين نفسه والآخر من حيث الاختلافات العقلية، والاثنية Ethnic والجنسية Sexual[10]. وقد يتحول الآخر المختلف بسبب العرق من ذكره ليوصف بانه "منطقة جغرافية - وخير مثال لهذا الشرق وهنا ادوارد سعيد كان قد نظر لمجموعة من المواقف والممارسات بوصفها استشراقا بوصفه: ممارسة عقلية غريبة، تكشف مظهرا من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر على وفق رؤية محددة، وعبر منظور خاص"[11]. ضمن هذه الإستراتيجية يمكن ان نفهم المشروع الاستشراقي والتمثيل الذي يقدمه عن الآخر الشرقي، إذاً فصورة الشرقي في ذهن الغربي تحمل هذه الرؤى والتي ملخصها:

1. أن الشرقي يغلب الإيمان على العقل. وبالتالي، يغلب الدين على العلم، يعيش حالة متأصلة من حالات التخلف والجهل.
2. يعد السحر والشعوذة مكونين أساسيين من مكونات العقل الشرقي.
3. ليس لديه القدرة على استثمار الأرض والخيرات نتيجة لهذه العقلية الخرافية.
4. داخل الأسطورة مع الدين، مما يجعل هذا العقل بعيدا عن الإيمان بالسببية والضرورة، بمعنى ان العقل الشرقي عقل عرفاني في مقابل العقل الغربي الذي هو بطبيعته عقل برهاني استدلالي، وذلك ما ذهب إليه أغلب المستشرقين، لا سيما«رينان» المستشرق الفرنسي الذي بنى نظريته في ضوء الاعتقاد القائم على القول بوجود عقلين: عقل «سامي» بطبيعته عقل سحري غنوصي باطني يمثله اليوم العرب والمسلمون، وعقل «آري» بطبيعته استدلالي برهاني يمثله اليوم الغرب متمثلا بأوربا.
5. في المقابل، هناك صورة أخرى تحمل في طياتها انطباعا إيجابيا عن الشرق، وإن كانت لا تخلو من بعض الرؤى الآنفة الذكر. هذه الصورة هي: أن الشرق يمثل الملاذ الآمن الذي يجسد الفردوس الأرضي، لذلك نجد الكثير من المستشرقين يكتبون عن سحر الشرق لصفاء سمائه، ونقاء هوائه، وهو مهبط الأنبياء والرسل.

6. تصوير الشعب المسلم على أنه يمثل تهديدا حقيقيا للعالم المسيحي، وقد تصورت أوربا في مطلع العصور الوسطى أن هناك شعبا هائجا اسمه العرب أو "السراسنة" نسبة إلى سارة زوج النبي إبراهيم. صورتهم هذه "الأسطورة" على أنهم برابرة يغزون إسبانيا وإيطاليا[12]. موجهات القراءة الاستشراقية: ليس من قبيل المبالغة بل أن شكلت عبر أدبياتها أفكار ومفاهيم وتصورات خاطئة حيال الشرق العربي الإسلامي هي حصيلة تراكمت منذ القرون الوسطى وعبر عصور التنافس والصراعات العسكرية (الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والأندلسية بخاصة) فالذاكرة وتوجساتها اتجاه الآخر وأثرها في بحوث المستشرقين حول الإسلام فإنها في الأغلب تأثرت (بالأخطاء والانطباعات المشوبة بالضغائن والتوجساً التي توارثها الفكر الأوروبي منذ العصر الوسيط والترسبات النفسية والعاطفية التي جرفها إليه الفكر والثقافية الشائعة في أوروبا عن العرب والإسلام. أعتقد بأن هذه الصورة المشوهة لم تكن من ابتداع وسائل الدعاية المضادة للعرب فقط، بقدر ما كانت تعكس كذلك توصلاً للملامح الأساسية لهذه الصورة، وهي الملامح التي ساهم في رسمها وتشكيلها كتاب ومفكرون أمريكيون أبان القرن التاسع عشر، مؤسسين أفكارهم على ما وردهم من إرث خاطئ وملتوِ من أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أن كتاب قرن التاسع لم يكونوا يريدون الإساءة إلى العرب والإسلام على نحو معتمد أو مباشر، إلّا أن ما قدموه من آراء وتصويرات كان قد شكل فضاءً مفتوحاً للتحوير وقابلاً للتشويه والحرف، الأمر الذي جعل الطريق معبدة لأصحاب الأغراض السياسية في القرن العشرين لتشويه صورة العرب، ماضياً وحاضراً[13].

التأسيس وأبرز الشخصيات: لاشك أن الاستشراق وليد إشكالية محددة إلا وهي الدولة الحديثة كانت تمثل مهيمنة لها موجهاتها الحديثة التي ارتبطت بالخطاب الحداثوي والنزعة العلمية والحقبة الكونيالية ؛ منذ اواخر القرن الثامن عشر تحويل الدولة إلى ديمقراطية وقد انبثقت الديمقراطية والدولة القومية كتوأمين من الثورة الفرنسية اما من ناحية حضارية فكلاهما

يوجدان في ظل القومية وينعكس تاريخ نشوء الدولة القومية في تاريخ مفهوم الأمة Natio فهذه الكلمة كانت تعني عند الرومان إلهة الولادة والاصل فالامم جماعات اصل متدرجة جغرافياً بوساطة المسكن والجوار وحضارياً بوساطة الاشتراك في اللغة والعادات والتقاليد لم تندمج سياسياً بعد في تنظيم رسمي ويستمر استعمال مفهوم «الأمة» وكما يقول إرنست رينان Ernest : «إن وجود الأمة هو تصويت يومي»[14] ومع هذا فان فكر الدولة تبقى قائمة فكراً على الإكراه والطاعة المقترنة بالخضوع (يميز الدولة عن غيرها من المجتمعات، حقها في طلب الطاعة)[15]. أما المناخ الذي تجري فيه عملية التشكل فهو مناخ الحداثة، البيئة التي تجري فيها عملية تشكل الأمة الحديثة هي بيئة الحداثة والتمدن، التي تنضج الشروط الموضوعية والذاتية وتجعل منها شروطاً كافية لتشكل الأمة. لم يكن تشكل الأمة/الأمم الحديثة سوى نتيجة موضوعية لجملة من العمليات أو السيرورات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والعلمية والتقنية والسياسية والفكرية والأخلاقية كانت كلها تذهب في اتجاه واحد، نحو مجتمع مدني حديث ودولة سياسية حديثة، أي نحو عقد اجتماعي وسياسي وأخلاقي بين أفراد تحرروا من الروابط الأولية والعلاقات الطبيعية، والذي حررهم بداية هو العمل/الإنتاج الاجتماعي الحديث.

في ظل هذه الدولة تم التحول في خطاب الحداثة من خطاب التنوير الذي جاءت به الثورة الفرنسية إلى الخطاب الكونيالي القائم على الاستعمال والهيمنة من اجل البحث عن الأسواق والمواد الأولية والعبيد من هنا تم وضع أو بوادر الاستشراق من اجل معرفة الآخر حتى يتم السيطرة علية بعد الاستكشافات الجغرافية حيث خلفت تلك الأوضاع انقساما إذ لا ينقسم العالم فقط إلى غرب وشرق فهذا تقسيم تاريخي أساسه عقائدي وسببه النزاعات والحروب التي اندلعت على مر العصور والتي كونت الأحلاف والاستقطاب؛ ولكنه أيضا ينقسم إلى شمال وجنوب وهذا تقسيم جغرافي أساسه اقتصادي يكون فيه الشمال هو الغني المزدهر والمتطور والجنوب هو الفقير النامي والمستضعف ولذلك تكونت العقد والصور المزيفة وتكاثرت

الانتقادات باحتقار ومخادعة دول المركز الموجودة في الشمال وخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية وشمال آسيا ممثلة في الاتحاد الروسي واليابان لدول الأطراف ومناطق الظل الموجودة في الجنوب وخاصة في إفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية وجنوب آسيا وشرق أوروبا وجنوبها.

جذور السابقة للخطاب الاستشراقي:

يعودون بعض المؤرخين به إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين، بينما يرجعه كثيرون إلى أيام الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري. وأنه نشط في الشام بواسطة الراهب يوحنا الدمشقي في كتابين الأول: حياة محمد. والثاني: حوار بين مسيحي ومسلم. وكان هدفه إرشاد النصارى في جدل المسلمين. فقد أسهم يوحنا الدمشقي، بشكل تأسيسي، في رسم بعض ملامح المسلم، ذلك انه حاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين، على نحو لا يخلو من الخبث بالسرازانيين (Saracens). ويبدو إن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الايتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة. كذلك يصف المسلمين ب (المفسدين). وصّور، من جهة ثانية، الرسول الكريم ﷺ على انه واحد من إتباع بدعة اريان وبانه استقى من الاريانية القائلة بان: (الكلمة) و(الروح) لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد كما يعتبر القرآن نتاج لأحلام اليقظة ويصور الرسول الكريم ﷺ كشخص مضلل وينتقد، بقوة ما يعتبره معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين[16]. وأيا كان الأمر فإن حركة الاستشراق قد انطلقت بباعث ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية. وقد وصف تلك العلاقة (مونتغموي واط) "إن أوربا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لايمكن لأي باحث جاد إن يتعامل معها بلا مبالاة. تتمثل الأولى في (الصورة الشائهة تماما التي ولدتها أوربا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الايدولوجيا الصليبية من ترسخيه في قلوب وعقول الأوربيين عن ألذات وعن الأخر)، وجاءت الصور

المشوهة للإسلام ليتعين النظر إليها بأنها إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوربية"[17] وهناك رؤية فكرية تهيأت في القرن الثاني عشر، ثم توسعت في القرن الثالث عشر والرابع عشر، لتمتد حتى العصر الاستعماري دونما تغيير في أسسها المكونة، وهذه الرؤية من عداء للنبي وللإسلام موقف صدامي رافض الإسلام بالنبذ والإقصاء، الذي جسد بعدا سياسيا اتخذ ثلاثة إبعاد. نقد الرسالة القرآنية وحياة النبي الكريم ﷺ والمؤسسات الاجتماعية الإسلامية. ولقد شكل هذا الموقف تحولا في التعامل مع الإسلام إذ يقول (بطرس الجليل) رئيس دير كلوني الذي قام بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرض إلى الإسلام والمسلمين فقال: (يجب إن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية) فتشكل لهذا الغرض فريق من المترجمين كانت مهمته ترجمة القرآن، لقد أدرك انه لأبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها. إن ذلك التصور الذي أقامه الفكر المسيحي في ظل مهيمنة الكنيسة (يرجع لعنف الأحكام المتخيلة على الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة قوة تمكنت من انتزاع مناطق شاسعة من سيطرة المسيحية (...) أفضى إلى تكوين الصور النمطية التكوينية للوعي واللاوعي المسيحي من الإسلام طيلة الزمن الوسيط[18] وعلى هذا الأساس يمكن متابعة ظاهر الاستشراق في العصر الوسيط عبر الآتي:

- وقد بدأ الاستشراق اللاهوتي بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام 1312م وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية.

- لم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أولا في إنجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م كما ادرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م.

- هربر دي أورلياك (938-1003م) من الرهبانية البندكتية، قصد الأندلس، وقرأ على أساتذتها ثم انتخب - بعد عودته - حبرا أعظم باسم سلفستر الثاني 999-1003م فكان بذلك أول بابا فرنسي.

- في عام 1130م قام رئيس أساقفة طليطلة بترجمة بعض الكتب العلمية العربية.

- جيرار دي كريمونا 1114-1187م إيطالي، قصد طليطلة وترجم ما لا يقل عن 87 مصنفا في الفلسفة والطب والفلك وضرب الرمل.

- بطرس المكرم 1094-1156م فرنسي من الرهبانية البندكتية، رئيس دير كلوني، قام بتشكيل جماعة من المترجمين للحصول على معرفة موضوعية عن الإسلام. وقد كان هو ذاته وراء أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية 1143م التي قام بها الإنجليزي روبرت أوف كيتون.

- يوحنا الإشبيلي: يهودي متنصر ظهر في منتصف القرن الثاني عشر وعني بعلم التنجيم، نقل إلى العربية أربعة كتب لأبي معشر البخلي 1133م وقد كان ذلك بمعاونة إدلر أوف باث.

- روجر بيكون 1214-1294م إنجليزي، تلقى علومه في أكسفورد وباريس حيث نال الدكتوراه في اللاهوت، ترجم عن العربية كتاب مرآة الكيمياء نورمبرج 1521م[19].

- رايموند لول 1235-1314م قضى تسع سنوات 1266-1275م في تعلم العربية ودراسة القرآن وقصد بابا روما وطالبه بإنشاء جامعات تدرس العربية لتخريج مستشرقين قادرين على محاربة الإسلام. ووافقه البابا. وفي مؤتمر فينا سنة 1312م تم إنشاء كراس للغة العربية في خمس جامعات أوربية هي: باريس، اكسفورد، وبولونيا بإيطاليا، وسلمنكا بأسبانيا، فضلا عن جامعة البابوية في روما.

- قام المستشرقون بدراسات متعددة عن الإسلام واللغة العربية والمجتمعات المسلمة. ووظفوا خلفياتهم الثقافية وتدريبهم البحثي لدراسة الحضارة الإسلامية والتعرف على خباياها.

- وقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماما حقيقيا بالحضارة الإسلامية

وحاول أن يتعامل معها بموضوعية. وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال. ولكن حتى هؤلاء الذين حاولوا أن ينصفوا الإسلام وكتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يستطيعوا أن ينفكوا من تأثير ثقافاتهم. وهذا يعني أن أي تصنيف للمستشرقين إلى منصفين ومتعصبين هو أمر تختلف حوله الآراء[20].

أما الخطاب الاستشراقي الحديث:

فقد كانت له مسوغاته التي جعلته يرتبط بالإشكالية الحديثة وفضاءها الثقافي لاشك ان الهدف هو الهيمنة على الآخر المسلم "وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب على الشرق الإسلامي"[21] عندما تكون المعرفة واقعة تحت تأثير أوهام الثقافة وإحكامها القبلية عن الأخر، وحاجات السلطة لتبرير الهيمنة فقد هيمنت هذه الرؤية الاداتية على الفكر الأوروبي هو العقلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم كان على الإسلام أن يكون نقيضاً كلياً له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكامل وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص وهو النموذج الإسلامي؛ يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجعاً وحيداً للعالم لا أكثر، يخترع الإسلام من تصوراته الذاتية قبل أن يتأمله بمقارنة موضوعية. لهذا يستطيع "ماك دونال" أن ينسب إلى الإسلام عدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء"[22].

أولاً: الهدف السياسي:

وقد كان الخطاب الاستشراقي ذو صلة بالخطاب السياسي من اجل التعرف على الآخر والسيطرة علية أي تعاضدت في الخطاب الاستشراقي السلطة والمعرفة مما جعلت منه خطابا واسع الانتشار اذ في القارة الأمريكية وحدها حوالي تسعة آلاف مركز للبحوث والدراسات، منها حوالي خمسين

مركزاً مختصاً بالعالم الإسلامي، ووظيفة هذه المراكز تتبع ورصد كل ما يجري في العالم، ثم دراسته وتحليله مقارناً مع أصوله التاريخية ومنابعه العقائدية، ثم مناقشة ذلك مع صانعي القرار السياسي، ومن ثم تُبنى على أساس ذلك الخطط والاستراتيجيات، وتحدد وسائل التنفيذ لقد أصبح كل شيء خاضعاً للدراسة والتحليل، ولعل المختبرات التي تخضع لها القضايا الفكرية والدراسات الإنسانية أصبحت توازي تلك المختبرات التي تخضع لها العلوم التجريبية؟

إذ ثمة تلازم بين المعرفة والسلطة إذ كل ما يصدر عن الغربيين ولأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، رغم الطابع ليس علمي بشكل كامل ؛ لأنه يحوي شئ من الايدولوجيا التي ارتبطت بالنهج المعتمد في إشباع أهدافه القائمة على السيطرة التي جعلت من الثقافة والمتأثرين بها: منهجا ورؤية قائمة على جعل متلقيها إتباع لها سواء كانوا غربيين أو من العرب المسيحيين الذين تم تلقينهم هذه الثقافة أو من المتأثرين بها من المسلمين فهم يعتمدون نفس الأدوات ويتقمصون نفس القناعات، لهذا ظهرت المهام التي يرمي لها الهدف السياسي هي:

1) إضعاف روح الإخاء بين المسلمين والعمل على فرقتهم لإحكام السيطرة عليهم.

2) العناية باللهجات العامية ودراسة العادات السائدة لتمزيق وحدة المجتمعات المسلمة.

3) كانوا يوجهون موظفيهم في هذه المستعمرات إلى تعلم لغات تلك البلاد ودراسة آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسونها ويحكمونها.

4) في كثير من الأحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات لسبر غور حالة المسلمين وتقديم النصائح لما ينبغي أن يفعلوه لمقاومة حركات البعث الإسلامي.

نظر الغربيون أن الديمقراطية الغربية هي أفضل نظام توصل إليه البشر حتى الآن، ولذلك فهم يسعون إلى أن يسود هذا النظام العالم أجمع، ومن بين الدول التي يريدون لنظامهم أن يسودها في البلاد الإسلامية، وقد سعوا إلى هذا من خلال عدة سبل وأبرزها هو انتقاد النظام السياسي الإسلامي رغم أن الدول الإسلامية لم تطبق الشورى أو حاكميه الأمة بل أنها دول استبدادية ساهمة في ضعف الأمة المرتهنة إلى إرادة الحاكم المستبد الذي ساهم بسياسة الاختراق الغربية أن تنجح في فرض الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي والعربي.

ثانياً: الهدف الديني:

لقد كان الاستشراق وليد الاحتكاك بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني أيام الصليبيين، وعن طريق السفرات والرحلات ويلاحظ دائما أن هناك تقاربا وتعاونا بين الثالوث المدمر: التنصير والاستشراق والاستعمار، والمستعمرون يساندون المستشرقين والمنصرين لأنهم يستفيدون منهم كثيرا في خططهم الاستعمارية، كان الدافع الأساسي هو الجانب اللاهوتي النصراني بغية تحطيم الإسلام من داخله بالدس والكيد والتشويه، ولكن الاستشراق بعد ذلك وفي الآونة الأخيرة بدأ يتحلل من هذا القيد نوعا ما ليتوجه توجها أقرب إلى الروح العلمية. كان هذا الهدف وراء نشأة الاستشراق، وقد صاحبه خلال مراحله الطويلة، وهو يتمثل في:

1) التشكيك في صحة رسالة النبي ﷺ.
2) التشكيك في صحة القرآن والطعن فيه.
3) التقليل من قيمة الفقه الإسلامي واعتباره مستمدا من الفقه الروماني.
4) النيل من اللغة العربية واستبعاد قدرتها على مسايرة ركب التطور وتكريس دراسة اللهجات لتحل محل العربية الفصحى.
5) إرجاع الإسلام إلى مصادر يهودية ونصرانية بدلا من إرجاع التشابه بين الإسلام وهاتين الديانتين إلى وحدة المصدر[23].

6) العمل على تنصير المسلمين.

7) الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والأخبار الموضوعة في سبيل تدعيم آرائهم وبناء نظرياتهم.

8) لقد كان الهدف الاستراتيجي الديني من حملة التشويه ضد الإسلام.

9) وقد ترك الهدف اثر بارز في الآخر المسلم من اعتماد المنهج المعتمد في المعالجة بالإضافة التحليلي التجريبي إلى الرؤية العدمية والمتمركزة حول المركزية الأوربية في النظر إلى العالم الإسلامي بوصفه المختلف أو العدو مما يبرر الهيمنة علية[24].

وقد ترك هذا العامل اثر في ظهور تيار من المفكرين والعلماء والسياسيين وحتى الناس العاديين أو العامة الذين نادوا:

أ - ومن تأثير الاستشراق في المجال العقدي الاهتمام المبالغ فيه بالصوفية وبخاصة فتجدهم يجعلون لابن عربي مكانة خاصة في النشاطات الاستشراقية، ويجذبون أبناء المسلمين لمثل هذه الاهتمامات. وهذا لها موجها تعود إلى محاولة الاستشراق النظر إلى الآخر من خلال الذات المسيحية التي وجدت في التصوف الأقرب إليها إلا أن هذا الأمر ليس الوحيد بل أن الاهتمام بالتصوف كان له مقاصد أخرى كالحوار والتثاقف كما لدى المستشرقة الألمانية: انه ماري شيمل "في كثير من كتبها تطلعت المستشرقة الألمانية الراحلة إلى التصوف كجسر بين الأديان والحضارات، ورأت أن التصوف ليس مجرد زهداً رومانسياً يقتصر على نفي الدنيا، بل إنه إحياء للقلوب وخلع للمعنى على ما لا معنى له، لننعم عن طريق التصوف بحرارة الوجد، ونتفهم اختلاف الآخر، وهو ما نحن بأمس الحاجة إليه اليوم ليحيا البشر على كافة أجناسهم وأديانهم وثقافاتهم بسلام سوياً"[25].

ب - كما أن من اهتمامات الاستشراق بالفرق المقصية من الخطاب المركزي سابقا مثل: والإسماعيلية وغيرها من الفرق المهمشة.

جـ - وقد حرص الاستشراق والتنصير على إنشاء المدارس والجامعات الغربية

في العالم الإسلامي، فمن ذلك الكلية الإنجيلية التي تحولت إلى الجامعة الأمريكية التي لها فروع في كل من القاهرة وبيروت واسطنبول ودبي. ساهمة بالتأثير الحداثوي الغربي في المنطقة[26].

ثالثاً: الهدف التجاري:

لقد كانت المؤسسات والشركات الكبرى، والملوك كذلك، يدفعون المال الوفير للباحثين، من أجل معرفة البلاد الإسلامية وكتابة تقارير عنها، وقد كان ذلك جليا في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع والعشرين. وكان لهذا تأثير: إذ الغرب سعى إلى نشر الفكر الاقتصادي الغربي الاشتراكي والرأسمالي وذلك بمحاربة النظام الاقتصادي الإسلامي تشجيع الصناعة في البلاد الإسلامية دون الاستعداد الكافي لها، وإهمال قطاع الزراعة فقد اقتنع العالم العربي بأن النهضة الحقيقية إنما تكون في الصناعة، ولذلك أهملت الزراعة إهمالاً شبه كلي، مع أن نهضة الغرب الصناعية بدأت بالاهتمام بالزراعة وما زال الغرب يسيطر على إنتاج الحبوب والمواد الغذائية الأساسية في العالم. ممكن أن نرصد التجربه الامريكية في اول مسعى لها خارج اراضيها "ونظراً إلى هذا الإخفاق في كسب ود حكام الجزائر وليبيا بخاصة، عمدت الحكومة الأمريكية إلى تأسيس وإطلاق قوة بحرية خاصة من ست سفن (لم يزل الأسطول الأمريكي في البحر المتوسط يسمى بـ «الأسطول السادس» نسبة للسفن الست لحماية الأنشطة البحرية الأمريكية في هذه المناطق. وقد حدثت مناوشات عسكرية قرب السواحل الليبية بين هذه السفن والملاحين المحليين: وتعد هذه الاحتكاكات أول حرب تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها خارج حدودها الإقليمية عام 1801م. وعلى الرغم من فشل هذا الأسطول الصغير في تأمين السيطرة على الشريط الساحلي الليبي، بقيت هذه المغامرة العسكرية الأولى راسخة في الذاكرة الأمريكية، إذ يستذكرها جنود البحرية الأمريكية صباح كل يوم وهم يرددون النشيد القومي الخاص بقواتهم. ولكن علينا هنا أن نتريث خشية سوء الفهم، ذلك أن هذه الاحتكاكات المحدودة لم تكن قط

من ذات النوع الذي جسدته المداخلات العسكرية الأوروبية (الفرنسية والبريطانية والبرتغالية مثلاً) في تلك الحقبة وما سبقها. بينما كانت الأساطيل الأوروبية تسعى إلى بناء إمبراطوريات من خلال عملية الضم أو إلى ضمان طرق التجارة الرئيسية مع الشرق الأقصى من خلال تأسيس قواعد حماية ثابتة في المضايق العربية، لم تكن أمريكا آنذاك تفكر بتأسيس إمبراطورية على الطريقة الأوروبية، بقدر ما كانت ترنو إلى استكشاف الشرق العربي واستشراف آفاق تأسيس أواصر اقتصادية وتجارية مع أقاليم البحر المتوسط والمناطق المتاخمة له"[27].

رابعاً : **الهدف العلمي الخالص:**

بعضهم اتجه إلى البحث والتمحيص لمعرفة الحقيقة خالصة، وقد وصل بعض هؤلاء إلى الإسلام ودخل فيه، نذكر منهم:

1 - توماس أرنولد الذي أنصف المسلمين في كتابه الدعوة إلى الإسلام.

2 - المستشرق الفرنسي رينيه فقد أسلم وعاش في الجزائر وله كتاب أشعة خاصة بنور الإسلام مات في فرنسا لكنه دفن في الجزائر.

الاستشراق الأكاديمي:

أما الاستشراق الأكاديمي فهو المنهج الأرصن والأهم، وكل الأنماط السابقة والمناهج إنما ترجع في نشأتها إليه، فغالباً ما يتلقى المستشرق السياسي أو الديني وإلى حد ما الأدبي عملية إعداد تمهيدية أساسية على أيدي نظيرهم الأكاديمي إن أهم سمات النشاط الأكاديمي الاستشراقي الاهتمام باللغة العربية أو أحد أهم السمات اللغات السامية, وتعمق مع حركة النقد للنصوص في العهد القديم خلال القرن التاسع عشر، وأن الكتاب المقدس وكأنه وثيقة تاريخية يجب أن تخضع للنقد والتحليل. ولم يصبح للدراسات الإنسانية حقل خاص به إلا في مطلع القرن العشرين على أيدي المستشرق الألماني كارل هاينريش وبيكر والهولندي ستوك هور خروينة والنمساوي اكناس كولد زيهر[28].

الهوامش

(1) السيد محمد الشاهد. "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد. عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/ 1994، ص197.

(2) وقد تعرض المفهوم إلى النقد الثقافي لما بعد الكونيالية لما ظهر انه سجين الخطاب الكونيالي. لهذا وجد بعض المستشرقين ضرورة: أن نتوقف عند القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح استشراق أو كما قال لويس إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ، فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا ICHSANA). وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية CANAS. وقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية (روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها، ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق ومستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح ولعل هذا ليفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك بل هم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamists أو باحثون في العلوم الإنسانية Humanistsأو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة، أما موقفنا نحن من هذا التخصص أو التخصصات فإنه يسعنا ما وسع الغربيين فإن هم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والندوات ونشر الكتب والدوريات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه. انظر:
Bernard Lewis. "The Question of Orientalism". In New York Times Review of Books. June 24,1982. Pp. 49-56.

(3) رودي بارت. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ) ص11.

(4) ا. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون. تعريب محمد الدسوقي النويهي. (لندن: وليم كولينز، 1946) ص8.

(5) المرجع نفسه، ص8.

(6) مكسيم رودنسون". الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية". في تراث الإسلام)القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، شعبان / رمضان1398هـ- أغسطس، 1978م. ص27-101.

(7) د. يوسف زيدان، الموقف من الغرب (الآخر) الاستغراب جذوره ومشكلاته)قراءة في أفكار حسن حنفي)، م/ الحضارية، الاربعاء: 12/ 03/ 2008.

(8) علي عبد الهادي المرهج، العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع، موقع الحضارية، السبت: 16/ 02/ 2008.

(9) فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2007، ص49.

(10) المرجع نفسه، ص 37.

(11) المرجع نفسه، ص38. وانظر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999، ص171.

(12) علي عبد الهادي المرهج، العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع.

(13) محمد الدعمي، بواكير الوعي الأمريكي بالعرب وبالإسلام، م/ الحضارية «دراسات شرقية غربية».

(14) يورغن هابر ماس / الحداثة وخطابها السياسي، ت جوررج ثامر، دار النهار، ط1، 2002ص187.

(15) المصدر نفسه، ص.

(16) عامر عبد زيد، مهيمنات السلطة وأثرها في تكوين العقل الغربي، دار اهله للطباعة، بابل، ص75.

(17) المرجع نفسه، ص73.

(18) المرجع السابق، ص75-76.

(19)لقد كان واحد من ابرز الفلاسفة الانجليز المسيحيين من أصحاب المنهج التجريبي وقد تأثر بالفكر الإسلامي الوسيط

(20) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

(21) أحمد عبد الحميد غراب. رؤية إسلامية للاستشراق. ط2 (بيرمنجهام: المنتدى الإسلامي، 1411)، ص7.

(22) هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص41

(23) منذ أن قدم الحاخام الألماني أبراهام عمله الشهير "ماذا اخذ محمد عن اليهودية " في نهاية القرن التاسع عشر، والحديث لا يهدأ عن الأثر المفرط لليهودية الحاخامية في الإسلام، بل تطرف بعضهم فاعتبر أن الإسلام لم يتمايز عن اليهودية إلا بعد الحروب الصليبية، مثل الباحث السوفيتي موروزوف.

ومن أشهر إتباع هذا التيار: الباحث الألماني 'هـ شباير' صاحب الكتاب الشهير 'الحكايات الكتابية في القرآن' والباحث الألماني أيضا 'ي. هورفيتش'، وفي السبعينات ظهرت الباحثة الألمانية "باتريشيا كرونه' معتبر هذا الدين الذي كان " قوة بربرية حملت قيما يهودية"ولهذا التيار إمدادات في الثقافة العلمانية العربية مثل. نبيل فياض.......

(24) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

(25) آنه ماري شيمل وحوار الحضارات، هاينتس هالمز/ عن كتابه (العرب) (Die Araber)، ترجمة: ماهر جوني حبيب، موقع الحضارية، الأحد: 19/ 08/ 2007

(26)انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة..

(27) انظر التقديم في: السيد عوض عثمان، العلاقات الليبية - الأمريكية، 1940م - 1942م (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1994م): 4.

(28) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

المحور الاول

تمثلات الآخر في النص الاستشراقي
في اللغة العربية

بوليفونية الشخصية الواحدة
رواية «النفق» لمحمود قنديل أنموذجا

أ. م. د. ثائر عبد المجيد العذاري*

تقديم:

قد يبدو العنوان غريبا أو متناقضا فمصطلح (البوليفونية Polyphonic) يعني تعدد الأصوات في الرواية فتسرد أحداثها أكثر من شخصية واحدة بحيث لا تتغلب وجهة نظر إحداها على أخرى، وقد يسمى هذا التكنيك أحيانا (السرد الحواري Dialogic Narrative)(1)، فكيف يمكن أن تجتمع (البوليفونية) بالأحادية؟ هذا ما سنحاول تبيانه في هذه الدراسة.

يرى ميخائيل باختين أن "دوستويفسكي هو خالق الرواية المتعددة الأصوات Polyphone. لقد أوجد صنفا روائيا جديدا بصورة جوهرية، ولهذا السبب بالذات فإن أعماله الإبداعية لا يمكن حشرها داخل أطر محددة من أي نوع..."(2) ذلك أن الرواية البوليفونية خرجت تماما من تلك الأطر الحاكمة للرواية التقليدية ذات الصوت الواحد، فنحن هنا بإزاء شخصيات متعددة تعيش داخل النص حيواتها المستقلة من غير غلبة لأحدها على الأخرى على مستوى الرؤى وزوايا النظر. كما يتطرق باختين إلى ملاحظة في غاية الأهمية إذ يشير إلى أن تعدد الأصوات يعني من الناحية الفكرية نبذ

(*) جامعة واسط، كلية التربية، قسم اللغة العربية.

الرؤية الأحادية للعالم وبناء النص على أساس وجود شخصيات متساوية الحقوق والواجبات[3]. ومن الواضح في هذه الرؤية ربط هذا النمط من البناء السردي بظهور الديمقراطيات الحديثة، فكأن باختين أراد القول أن الديمقراطية هي الدافع العميق الذي أدى إلى نشوء وتطور الرواية (البوليفونية).

وبناء الشخصية في هذا النمط من الروايات يتم على مستويين مركبين؛ فأما الأول فهو رؤية الشخصية لذاتها، وأما الثاني فهو رؤية الآخر لها.

وفي الرواية العربية ظهر هذا النمط من الروايات أبان الستينيات من القرن العشرين، تلك المرحلة التي امتازت بحمّى التجريب. وليس في منظور البحث تقديم سرد تاريخي، لكن من المفيد الإشارة إلى أهمية تجارب (نجيب محفوظ) و(حنا مينا) التي تعدّ مؤسسة في تلك المدّة[4].

وتنطوي رواية (النفق)[5] للروائي المصري (محمود قنديل) على مغامرة سردية مزدوجة في متنها ومبناها الحكائيين في آن معا. ويتحول الشكل فيها من كونه محض لعبة فنية إلى أداة فاعلة في خلق الدلالة الكلية للعمل.

والرواية مبنية على شكل فريد من (البوليفونية) فمع أن تيار السرد يتداوله صوتان روائيان إلا أننا نكتشف لاحقا أن كلا الصوتين يعودان إلى شخصية واحدة.

تتألف الرواية، التي يمكن أن تعد من جنس الرواية القصيرة (Novelette)، من إحدى وعشرين وحدة سردية آثر الروائي أن يعطيها ترقيما تسلسليا (1-21) بدلا من العناوين. ومنذ الجملة الأولى تسحب الرواية القارئ إلى فضاء غرائبي مرعب:

«خرجتُ من بين المقابر ليلاً، عجوز ذات وجه مشرق، تلف رأسها بمنديل أرجوانى، وترتدى ثوباً أسود، تتوكأ على منسأة نحيلة، وفى عنقها مسبحة كبيرة، نادتنى وهى تخطو ناحيتى، فوضعتُ الجوال عن كتفى، حيتنى بكلمات طيبة، وضمتنى كأم حانية، وعاتبتنى ببسمة مشفقة

. . . .

كنت أحفظ الطريق الذي جئت منه؛ نفق طويل تعلوه بيوت لعناكب سامة، وأعشاش لطيور جارحة، وأسلاك مكهربة عارية، وكان السقف قد لفظ حدائد خرسانته، وانحنت أعمدته. . .»[6].

وتواصل هذه الوحدة الأولى رسم فضاء يعمه الخراب يحيط بالمقبرة المفترضة.. إذ يبدو كأن العالم تغير فجأة:

«توقفتُ لعل العجوز تشاطرنى الدهشة فلم تفعل، بدت وكأن المكان مألوف لها، تخطو بثقة، فتزيل أحجارا، وتميط أشواكاً، وتطفئ جمرات»[7].

العجوز تعرف البطل وتخاطبه باسمه (سالم)، أما هو فلا يعرفها ولا يكتم حيرته من معرفتها به.

وما أن ننتقل إلى الوحدة السردية الثانية حتى نجد أنفسنا في فضاء آخر مختلف تماما، إذ نكون في مواجهة نص قصصي تقليدي يروي حكاية ولادة سالم لأب توفي قبل ولادته وأخت تبلغ الرابعة عشر من عمرها (سلمى)، وأم تموت بعد ولادته مباشرة. وتصر (سلمى) على رعاية أخيها الوليد (سالم) وعدم ترك بيتها. وهكذا يكون فتعيش البنت وأخيها على مساعدات (الأقارب وأهل الخير). فيكبر(سالم) ويلتحق بالكتاب ولكنه يفشل:

«وكان يعشق تسابيح الكراوين، وهديل الحمائم، وسقسقة العصافير، كان مولعاً بحكايا جارته المسنة، يستمع إليها، ويعود ليحكى لأخته عن الشاطر حسن وذات الهمة، والملك سيف وبهية، والسندباد وعبلة، كما كان يحكى لها عن التياتن والعنقاء، والغول والظباء.

لذلك قررت أخته - بعد مداولة معه - الاستجابة لرغبته فى ترك الكُتَّاب»[8].

وفي الوحدة الثالثة تعود الرواية لمتابعة حكاية (سالم) والعجوز التي ترافقه في ذلك العالم الغامض الخانق. وتتناوب الوحدات هكذا بين غرائبي

وواقعي حتى تنتهي في الوحدة (21). ولابد -قبل كل شيء- من تسجيل الملاحظات الآتية على النص بغية توصيفه من حيث الشكل البنائي:

1 - يتألف النص من 21 وحدة سردية.

2 - تحكي الوحدات حكايتين منفصلتين الأولى غرائبية والثانية واقعية تقليدية، بالتناوب.

3 - تبدأ الرواية بالغرائبية وتنتهي بها.

4 - تستغرق الحكاية الواقعية مدة طويلة من الزمن، هي كما يبدو حياة بطلها (سالم)، بينما تستغرق الحكاية الغرائبية زهاء يوم واحد.

5 - مع ذلك تستغرق الحكاية الغرائبية إحدى عشرة وحدة، بينما تمتد الحكاية الواقعية على عشر وحدات فقط.

6 - جاءت الوحدات الخاصة بالحكاية الغرائبية على لسان البطل (سالم) بضمير المتكلم، بينما رويت الحكاية الواقعية بضمير الغائب.

والمهمة الأساسية التي ستشغل قارئ (النفق) هي البحث عن الرابط بين هاتين الحكايتين، إذ يبدو أنهما منفصلتان عن بعضهما، حتى يتمكن من ربطهما معا في الوحدة السردية الأخيرة ذات الرقم (21).

إشكالات الزمن:

تثير (النفق) إشكالات معقدة في مفهوم الزمن شبيهة بتلك التي ناقشها (بول ريكور)[9]، فليس هناك خط زمني واحد تلتزمه الرواية مع إنها تكاد تخلو من المفارقات الزمنية أو الاستباقات والاسترجاعات حسب مصطلحات (جيرار جنيت)[10]. فالحكايتان تُعرضان بتسلسل تاريخي حسب تتابع أحداثهما المنطقي.

تتضح المشكلة الأولى في نسبة طول النص في كل من الحكايتين إلى الزمن المحكي، فالحكايتان تشغلان حيزا ورقيا متساويا تقريبا، إذ تقع الحكاية الغرائبية في سبع وثلاثين صفحة، وتقع الواقعية في تسع وثلاثين. بينما تقع الحكاية الأولى في زمن لا يستغرق أكثر من يوم واحد، في حين

تروي الحكاية الثانية سيرة حياة (سالم) منذ ولادته حتى انهياره بعد وفاة زوجته (أمل) بعد صراع طويل مع مرض غامض.

وهذا يعني أن الحكاية الأولى الغرائبية تضمنت الكثير من الوقفات المشهدية، بينما اتسمت حكاية (سالم) الواقعية بكثير من الحذف[11]. ففي الحكاية الأولى يمكن أن نجد مثل هذه الوقفة الطويلة:

«الوقت لا يزال ليلاً، وأعمدة قليلة تشكو وهن مصابيحها، وظلال لأشجار لا وجود لها، وأكوام من ثرى.

نسير فنرى جموع أشباح تشيّع نعوشاً لا تحصى، ملفوفة بأعلام سوداء، ورايات بيضاء، موضوعة فوق عربات مدافع، ومحمولة على الأعناق، مصحوبة بشهيق مكظوم، وزفير مكتوم، وموسيقى جنائزية»[12].

أو هذه:

«جلست العجوز فوق جذع مجتث أمام نهر كبير، وأبيت مشاطرتها الجلوس، فقد كانت المياه راكدة سوداء، تسبح فيها كائنات غريبة، وعلى الضفة الأخرى كنت أشاهد أشباحاً وهياكل تتحرك، وتحت قدمي كنت أبصر لمعان حشرات تمرق بين أغصان واقعة، وأوراق يابسة، والمكان يسوده شخير ضفادع، وصفير.

أمسكت العجوز مسبحتها، وحركت شفتيها، وأنا واقف بجسد يضغط على قدمي فأكاد أسقط، تشدني العجوز، فأهوى قاعداً.

نقطة ضوء وحيدة تتحرك على سطح النهر كبندول ساعة، وقوارب غارقة تطفو، ومجاديف مكسورة تغوص، وقلوع قديمة تعوم، والعجوز لا تزال تتمتم»[13].

هذه المشاهد لا تستغرق زمنا، ولا تضيف أحداثا، بل هي وسائل لبناء الجو الغرائبي عبر وصف البيئة التي يتحرك فيها البطل.

أما الحكاية الثانية التي تروي سيرة (سالم) التاريخية فيمكن أن نجد فيها مثل هذه القطعة النصية:

«تتولى الصغيرة تربية أخيها؛ تهدهده، تجفف دموعه، تؤرجحة، تعد له الحليب، تحمله إلى العيادة، تعطيه الدواء فى مواقيته، تتعيش على ما تيسر من عطاء الأقارب وأهل الخير.

يشب الصغير، فتصحبه إلى النهر، تجلسه بجانبها، يراقب جريان الماء والأسماك، تغسل الثياب والأوانى، يحمل عنها بعض المتاع، يعودان قبل الغروب»[14].

ففي أقل من خمسة أسطر يطوي السارد السنين الست الأولى من عمر البطل بما يدل على كثير من الحذف الزمني مع أنه يقف أحيانا وقفات مشهدية طويلة يتساوى فيها زمن السرد والزمن التاريخي كما في الحوارات بين (سالم) وحبيبته (أمل):

«- سالم، مَنْ يصدق؟، أسبوع ويبدأ امتحان الثانوية.

- الأيام تمر بسرعة.

- أنا واثقة أنك ستُعوض.

- أعوض؟

- كن واثقا فى نفسك.

- من أين تأتى الثقة؟

- من إيمانك، ثم مذاكرتك.

- سأحاول قدر استطاعتي»[15].

وهنا يبرز الملمح الأبرز الذي يجب البحث عن دلالته الفنية، كيف يسير هذان الزمنان المتعارضان معا في نص واحد؟

التمثيل اللغوي للزمن:

تبدأ الرواية بالحكاية الغرائبية التي يأخذ (سالم) على عاتقه سردها بضمير (أنا)، وتبدأ العبارة الأولى في الرواية بفعل ماضٍ (خرجَتْ من بين المقابر ليلا عجوز. . ..)، هذه الصيغة الزمنية التي تستمر حتى النهاية. غير

أن الصيغة تتحول إلى (الحاضر المستمر) كلما أراد (سالم) وصف ما رآه تلك الليلة:

«أمامنا مساحات واسعة، تنتشر عليها بنايات قصيرة، يتسع بعضها ويضيق الآخر، نتحقق منها، فإذا هى مقابر، على أبوابها أعلام منكسة، ولافتات مطموسة. »[16]

ومع أن المفترض أن تدل صيغة الماضي في السرد على أحداث انقضت، يشعرنا (سالم) أنه يعيش الأحداث الآن، من خلال وصفه الآني للمشاهد، وتركيزه على التفاصيل الدقيقة، ورسم انطباعاته ومخاوفه وتوقعاته بدقة تعتمد على صيغة الاستمرار، فالوحدة (5) مثلا تنتهي بهذا السطر:

«وأصرت على المشى خلفى، فلما سكت وقع قدميها التفتُ، فلم أرها، كانت قد اختفت»[17].

وهو مبني بتركيب لغوي يدلّ على أنه حدث منتهٍ، ولكن ما أن ننتقل إلى الوحدة المكملة التالية (7) حتى نفاجأ بالتغير اللافت في الصيغة النحوية المعبرة عن الزمن:

«أهرول فى جنبات المكان، أنادى العجوز، أتتبع آثار قدميها، أجدها منتشرة، أتحير، أحاول ثانية؛ أقتفى أثر منسأتها على الأحجار، ألمح مواضع قبضها على الرمال، أشاهد قسماتها على جذوع الأشجار، أنطلق، أبلغ بحيرة تطل من مياهها أفواه تماسيح. . .»[18].

هنا مقطع مشهدي يصف الأفعال كأنها تحدث الآن بالمضارع المستمر. وهي مبنية بطريقة وجدانية تصور مخاوف (سالم) وقلقه، فهذا الحشد من الجمل الفعلية القصيرة يحاكي تلاحق أنفاسه وتشنج حركاته ودورانه في المكان المجهول، والواقع أن تعبير (سالم) عن أحاسيسه سمة تطبع الحكاية الغرائبية على امتدادها فهو يعبر عن انطباعاته في كل موقف سردي:

«أصوات مخيفة تلاحقنا، تزعق العجوز، تشيح بيدها، فتَخْفُض

الأصوات. ننتهى من عبور الجسر، ونطأ مكاناً، أحس بحرارته»[19].

أما الحكاية الثانية فقد كتبت بطريقة مخالفة تماما في تعاملها مع الزمن، فالراوي فيها مجهول، فضلا عن كونه كلي العلم. وكان يستخدم صيغتين غالبتين لعرض الأحداث زمنيا، فهو يستخدم الحاضر المستمر للتعبير عن الحدث الذي يتصف بصفة الفرادة، أو أنه يحدث مرة واحدة فقط:

«تتوالى صرخات الأم فوق الفراش، والطبيب يحاول إخراج الوليد، ترتفع الأكف بالدعاء، وتخفق القلوب بالأمنيات، ويطول الانتظار»[20].

هذه هي الجملة الافتتاحية في الوحدة السردية (2) التي تبدأ بها الحكاية التي تعرض فيها سيرة البطل (سالم) الواقعية. ومع أنها تصور لحظات ولادته رواها السارد مستخدما زمنا نحويا يعبر عن الحاضر المستمر، كأن الأحداث تحدث الآن، ومن المهم أن نلاحظ الكثرة النسبية للصيغ الفعلية في عبارات الراوي، وهذا مردّه إلى أنه يريد حشد أكبر عدد من الأحداث بأقل ما يمكن من الكلمات ليتمكن من اختصار سيرة شخصية الرواية.

لكن المفارقة الزمنية تحدث حين يستخدم الراوي صيغة الماضي المطلق، أحيانا، لوصف بعض الأحداث التي تقع بعد هذا الحدث بسنين، مثل:

«حكت أمل لأمها كل شئ عن سالم، وعن ظروفه، فكانت أمها تغتنم كل مناسبة لتقدم ما يعينه على المعيشة ومتطلبات الدراسة، فتقبل أخته بعد رفض ومجادلات»[21].

أما حين يريد وصف الأحداث التي كانت متكررة في مراحل من حياة البطل، وهي كثيرة لأنها تصف الروتين الذي كان يرتب به حياته في كل مرحلة، فكان يعبر عنها بصيغة الماضي المستمر التي تبنى من:

كان + فعل مضارع:

«كان الصغير مشدودا لطابور الصباح، ينصت لإذاعة المدرسة، ويؤدى التمارين بقوة، ويهتف للعلم بثبات، ويردد - مع زملائه - النشيد بحماس.

وكانت أمل - رفيقة فصله - تتابعه، وتضع يدها على فمها وتضحك، فلا يلتفت، وتدفعه بكتفها، فلا يتحرك»[22].

لنا أن نلاحظ ماذا فعلت (كان) هنا، فهي تقوم بعملية تحويل كلي للصيغ الزمنية في الجملة كاملة لتصبح دلالتها واضحة على حدث (كان) يتكرر حدوثه في (الماضي).

إن الذي سنصل إليه من عملية إحصائية بسيطة نتيجة تنطوي على مفارقة تحتاج إلى تفسير يكشف دلالتها. فبينما يروي (سالم) بنفسه حكايته الغرائبية، يغلب على لغته استعمال الأفعال الماضية. أما الحكاية الواقعية التي يرويها الراوي العليم، ويفترض أنه شهدها كلها، فيغلب على اللغة فيها استخدام الأفعال المضارعة التي تدل على الحاضر أو الدوام.

موقع الراوي في الحكايتين:

واحد من أهم مصادر التشكيل الجمالي في القصة والرواية موقع الراوي. من أين كان ينظر للأحداث؟ وما علاقته بها؟ وكم هي المسافة المكانية والزمانية التي تفصل بينه وبينها؟ وما موقفه من تلك الأحداث والشخصيات التي تصنعها؟ وإجابة مثل هذه الأسئلة كفيلة بالكشف عن الكثير من مغاليق النص السردي.

وفي (النفق) يبدو أن ثمة موقف فلسفي يتحكم ببناء موقع الراوي في الحكايتين المتوازيتين. وحتى نتمكن من اكتناه ذلك الموقف نحاول استجلاء أبرز السمات اللغوية التي يستخدمها كل من الراويين.

في الحكاية الغرائبية التي يأخذ فيها سالم بزمام السرد يستخدم لغة تشي باستسلامه التام إلى هذا الفضاء الذي وجد نفسه فيه فجأة ليتحول إلى محض عين راصدة مليئة بالذهول بينما يسلم قياده تماما إلى العجوز التي تقوده طوال الطريق:

«خرجتْ من بين الصخور ثعابين كثيرة، شكلت كتلاً ملفوفة، رمادية، وبنية، وخضراء.

- لا ترتعد، فلن تصيبك بشيء

زحف - من فوق صخرة - ثعبان ضخم، انقض على فريسة، عصرها، ضربت الفريسة الأرض بأرجلها، وحاولت أن تخلص جسدها، لكن العصر كان أقوى، فبدأت حركاتها تهدأ، إلى أن شُلَّتْ، ففتح الثعبان فمه والتهمها».

لا نكاد نجد هنا أي فعل حقيقي مسند إلى (سالم)، بل أن الفعل كله للفضاء المحيط به، وهذه ظاهرة مضطردة على امتداد الحكاية الغرائبية، الراوي (سالم) فاقد الإرادة تماما.

وفي المرات القليلة التي يسند فيه الفعل إلى نفسه نراه يركز على وصف أحاسيسه الداخلية ويصور الفضاء الروائي كما يراه هو من خلال ردود أفعاله النفسية.

«أتقيأ، ويسيل عرقى، وتبرد أطرافى، فتصيح العجوز صيحة يتردد صداها طويلاً، وتعقبها بصيحات وصيحات، فيظهر - من بعيد - قارب يشق ركود النهر، ويتجه نحونا، تسندنى العجوز، وتحمل عنى الجوال، تدعونى مبتسمة فأخطو معها، تتقدم، فأقاوم التعثر، تعطينى منسأتها فأتوكأ عليها، تشجعنى فأرمى بنفسى فى القارب، تمسح على رأسى فتهدأ أنفاسى، تربت على يدى فيخف إعيائى».

في هذا المقطع القصير يمكن ملاحظة طبيعة اللغة، فكل الأفعال التي يسندها (سالم) إلى نفسه أفعال داخلية تصور استجابته الشعورية لما حوله، بينما تشتغل الأفعال التي تسند إلى العجوز على الفضاء الخارجي فهي التي تؤثر فيه. ومرة أخرى لا تعني هذه التراكيب النحوية سوى الاستسلام التام لأفعال الكون الروائي والانفعال بها.

أما الحكاية الواقعية التي تروى بتقنية الراوي العليم وتركز على سيرة

(سالم)، فيبدو فيها هو محور الأحداث الواقع في بؤرة السرد على امتداد النص. ويظهر شخصية مفعمة بالحيوية والإرادة الصلبة والجلد والصبر في المحن، ففي طفولته يترك الكتاب بإرادته وينتظم في المدرسة الحكومية، ورغم الفقر المدقع لا يتخلى عن طموحاته وبإرادته يختار كلية الآداب ثم العمل في الصحافة، بإرادته يضحي بعمله من أجل مواقفه السياسية، وبإرادته يخلص لزوجته ورفيقة دربه (أمل):

«كان سالم يجلس أمام كاميرات إحدى القنوات الفضائية، ليشرح وجهة نظره فى أول كتاب يصدر له، عَنْوَنَه بـ "غياب القوة .. الأسباب والنتائج".

وكانت أمل قد نشرت نبأ استضافته - لأول مرة - بالتلفاز، فحرص الجميع على متابعته.

وجلست أمل أمام الشاشة تنصت إليه، وكلما سكت».

وهنا مفارقة أخرى تواجه قارئ (النفق) فبينما تروى الحكاية الغرائبية بضمير المتكلم الذي يحكي حكايته نجده مستسلما فاقد الإرادة، فحين يتحول إلى محور السرد وموجه الأحداث في الحكاية الأخرى التي تروى بضمير الغائب وتقنية الراوي العليم.

مرجعيات الحكاية الغرائبية:

تبدو الحكاية الواقعية غاية في البناء التقليدي، خالية من الإحالات والرموز، فهي ليست أكثر من رواية سيرة تاريخية واقعية بأبسط الأشكال. في حين تمتلئ الحكاية الغرائبية بالصور الملغزة التي تحيل على كثير من المرجعيات. وربما يخطر في البال أولا كوميديا دانتي الإلهية، فالكثير من مشاهد (النفق) تقترب اقترابا كبيرا من مشاهد الجحيم عند دانتي كما في هذا النص القصير الذي يبين مدى التشابه بين البيئتين:

«رأى دانتي فوق البرج العالي ثلاث جنيات جهنميات، تجمعن بين صفات الطير والنساء، وقد تعلقت بهن الأفاعي، وأخذن يمزقن صدورهن

بالأظفار ويلطمن أنفسهن بالأكف، وحاولن استدعاء ميدوزا لكي تحول دانتي إلى حجر حال رؤيته إياها، ولكن فرجيليو أداره إلى الوراء وأغمض عينيه وأنقذه من الخطر، وسمع دانتي دوي تكسر رهيب اهتز له شاطئا المستنقع»[23].

النساء الغريبات والأفاعي والمستنقع من المفردات المهيمنة في الحكاية الغرائبية في (النفق).

أما الإحالة الأخرى التي يمكن أن تكون مرجعية مهمة للرواية فهي قصة الإسراء والمعراج، فمن الواضح أن العجوز لعبت دور القيادة في هذا الفضاء الغرائبي كما فعل (جبرئيل)، فضلا عن التشابه الشعوري في المشاهد التي مر بها (سالم) أثناء رحلته صحبة العجوز، فهذا الحديث مثلا:

«ورأى عليه الصلاة والسلام .. امرأة عجوز.. حاسرة عن ذراعيها .. عليها من كل زينة .. فلما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها .. قال جبرئيل هذه الدنيا»[24].

تقترب منه هذه الصورة في (النفق):

«تظهر امرأة سوداء الوجه، شعثاء الرأس، حمراء العين، كريهة الملبس، تتزين بحلى، وتحمل طعاماً، تقدمه إليّ، ألتقطه، تصيح العجوز:

- لا تأكله . .».

غير أن الإحالات اللافتة الأبرز هي تلك التي تتعلق بالقرآن الكريم، وقد وظفت بشكلين، أولهما استيحاء الصور القرآنية المتعلقة بيوم القيامة، مثل:

«نشاهد أراضٍ خربة، ومستنقعات عكرة، ونساءً حوامل لا تلدن، وأخريات لا يرضعن، وأثداء تقطر دماً، وأجنة نبذتها أرحام قبل موعدها».

فهذا توظيف واضح للآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحجّ: 2].

أما الشكل الثاني لتوظيف الإحالة القرآنية فهو محاكاة لغة بعض الصور التي تصف يوم القيامة:

«أعلام خافقة ولوحات شاجبة، صيحات مبحوحة وتشنجات غاضبة، إطارات مشتعلة وآهات مكظومة».

فهذا الوصف يشبه من حيث التركيب اللغوي ما جاء في الآيات الكريمة: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغَاشِيَة: 12-16].

والواقع أن الإحالات القرآنية وتلك ذات العلاقة بقصة المعراج قادرة على فك رموز البنية السردية لرواية (النفق). فالفضاء الغرائبي الذي ترسمه حكاية (سالم) وقائدته العجوز يمكن أن تكون صورة لما يحدث لحظة (البعث) كما صورها القرآن الكريم، فخروج (سالم) من المقابر ليلا في أول الرواية مستوحى من الآية: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [الحَجّ: 7] أو الآية: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يٰس: 51].

والخراب الذي يذهل (سالم) على امتداد الحكاية الغرائبية يمكن أن يكون مستوحى من الآيتين: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾ [الكهف: 7-8].

المفارقة الزمنية بين الحكايتين:

إذا فهمنا الحكاية الغرائبية في (النفق) على أنها تصوير للحياة البرزخية على وفق المرجعيات التي أشرنا إليها، فهذه المرجعيات ذاتها يمكنها تفسير المفارقة الزمنية بين الحكايتين. وكما قلنا في البداية تمتد كل من الحكايتين على مساحة ورقية مقاربة للأخرى، في حين تحدث الحكاية الغرائبية في يوم واحد وتستغرق حكاية حياة (سالم) عشرات السنين. ويمكن حل هذه المفارقة في ضوء الآية الكريمة: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحَجّ: 47].

فالرواية تستوحي هذه الفكرة النسبية لتجعل يوما برزخيا واحدا مقابل حياة (سالم) كلها.

الجوال (مفتاح النص):

على امتداد الحكاية الغرائبية ينوء (سالم) بحمل جوال أتعبه كثيرا وهو يخوض برفقة العجوز تلك الأهوال المرعبة. وكان حريصا على أن لا يفارقه ولا يفرط به. لكن القارئ لا يعلم ما سر هذا الجوال حتيالصفحة ما قبل الأخيرة في الرواية حين يصل (سالم) النفق وتفارقه العجوز بعد آخر حوار بينهما:

«- أعرف أن الجوال قد أجهدك يا سالم.

- رُفات أمل تستحق يا خالة.

- ها هو النفق، خطوات ونبلغه.

كان النفق أُسطوانيا حالكا».

وحين يدخل النفق:

«حين اجتزتُ النفق وجدتُ سلمى وابنها سالم، وآمال ابنتى، وكأنهم فى انتظارى.

- أين أمى يا أبى؟

ضممت الجوال، ونظرت إلى مقبرة كنتُ قد شيدتها:

- لقد عادت من سفرها، وستكون معنا».

هكذا يتضح أن الحكاية الغرائبية ليست سوى يوم (سالم) البرزخي الأول، وقد عاش عمرا طويلا بعد وفاة زوجته (آمال)، ولذلك فهي في صورة (رفاة).

خاتمة:

تصور البنية الشكلية للرواية فلسفة محددة فيما يختص بمفهوم الحياة

والموت. فالموت هو الحقيقة المؤكدة، ولذلك كتبت بضمير المتكلم، المتكلم الخاضع لها المستسلم لإرادتها. أما الحياة فهي خدعة قصيرة الأجل يظن الإنسان فيها أنه يملك إرادته بينما تتحكم به الأقدار التي تمثلت في الرواية بالراوي العليم الذي حكى حياة (سالم) معلقا عليها ومتحكما بها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، د. حميد لحمداني: المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
- تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية، حسن عليان: مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العددان الأول والثاني، 2008.
- خطاب الحكاية بحث في المنهج، جيرار جنيت: ترجمة محمد معتصم وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- الزمان والسرد، بول ريكور: ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب المتحدة، بيروت، 2006.
- شعرية دوستويفسكي، ميخائيل باختين: ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1986.
- قاموس السرديات، جيرالد برنس: ترجمة السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2003.
- الكوميديا الإلهية-الجحيم، دانتي اليجييري: ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، مصر، ط3، د. ت.
- المعجزة الكبرى - الإسراء والمعراج، محمد متولي الشعراوي: قطاع الثقافة، مصر، ط4، 1997.
- النفق، محمود قنديل: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

الهوامش

(1) تنظر مادتي Dialogic Narrative وPolyphonic في قاموس السرديات .

(2) شعرية دوستويفسكي: 11

(3) ينظر نفسه: 12

(4) ينظر تعدد الأصوات والأقنعة في الرواية العربية: حيث يجد القارئ سردا تاريخيا موجزا لهذا النمط من الكتابة الروائية.

(5) النفق، محمود قنديل: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010

(6) نفسه: 7

(7) نفسه: 8

(8) نفسه: 15

(9) يشير بول ريكور إلى أنماط متعددة من الزمن تؤدي إلى التباس مفهومه كالزمن النفسي وزمن السرد وزمن الحكاية والزمن التاريخي. ينظر الزمان والسرد: 3/ 16 وما بعدها

(10) يتوسع جنيت في المفارقات الزمنية التي تحدث بين المبنى الحكائي والمتن الحكائي في: خطاب الحكاية بحث في المنهج: 45-99.

(11) حول مفهومي الوقفة والحذف ينظر: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي: 75.

(12) النفق: 34.

(13) نفسه: 41.

(14) نفسه: 13.

(15) نفسه: 24.

(16) نفسه: 49.

(17) نفسه: 28.

(18) نفسه: 33.

(19) نفسه: 59.

(20) نفسه: 11.

(21) نفسه: 23.

(22) نفسه: 22.

(23) الكوميديا الإلهية-الجحيم: 127.

(24) المعجزة الكبرى - الإسراء والمعراج: 99..

فاعلية الأدب العربي في أدب أوربا الغربية
(الشعر الأندلسي نموذجا)

د. رشا أبو بكر سعد*

لا شك أن الدراسات المقارنة الحديثة أسهمت في وضوح الأثر الاستشراقي لفضل العرب على الثقافة الأوربية في إطار محاولات جادة ومستنيرة لتصحيح المفاهيم والكشف عن القيمة الكامنة في التراث العربي الأندلسي.

وقد كان للمستشرق الإسباني (آسين بلاثيوس) دور كبير في التعريف بتراث العرب العظيم في الأندلس وسبقه كثيرون من المتخصصين في الدراسات العربية والأندلسية منهم: خوليان ريبيرا، وآنخل بالنثيا، وجارثيا جوميث، وبدرو مارتينيث وغيرهم.

فقد تأثر الشعر الأوربي بالشعر الأندلسي وخاصة فن الموشحات والزجل الذي ابتكره شاعر يدعى مقدم بن معافي القبري الضرير(225-299هـ)، وقد استقى الشعراء التروبادور البرفنساليون من الموشحات، وانتشر هذا القالب الفني في الأوساط الأدبية في أوربا، فيعد فن الموشح والزجل من الفنون الشعرية التي ولدت في البيئة الأندلسية وقد كشف خوليان ريبيرا في أثناء بحثه عن ديوان "ابن قزمان" أصول الشعر البروفسالي الذي ظهر في جنوب فرنسا[1].

(*) الجامعة الأمريكية القاهرة، مصر.

فالزجل يتكون من أدوار كل دور يتكون من مطلع أو مركز ومن ثلاثة أبيات أو أكثر متفقة القافية، فيما بينها تسمى الأغصان، وبيت آخر أو أكثر هو القفل، وقافيته ووزنه من نفس قافية ووزن المطلع وقد ظل هذا الطراز الشعري باقيا في صناعة الألحان الموسيقية خلال العصور الوسطى وقد ترجم آنخل بالنثيا مقطوعات زجلية منها للشاعر البروفنسالي "كونت بواتييه" الذي يعد من أشهر شعراء التروبادور بقوله(2):

إن لي شوقا للغناء

ولهذا سأنظم أنشودة أتغنى فيها بآلامي

ولكنى لن أكون عاشقا

ومن المقطوعات التي استمد منها "ريبيرا" دراسة الموسيقى في العصور الوسطى "أغنية العربيات الثلاث"(3) في ديوان بلاثيو:

في جيان

عائشة وفاطمة ومريم

ثلاث عربيات بائعات الجمال

ذهبن يجمعن الزيتون

فوجدته قد جمع في جيان

عائشة وفاطمة ومريم

ثلاث عربيات فياضات بالحيوية

ذهبن يجمعن التفاح

فوجدته قد جمع في جيان

عائشة وفاطمة ومريم

أما الموشحة فنظم تكون فيه القوافي اثنتين اثنتين على هيئة الوشاح فالموشحة هي الطريقة المهذبة للزجل ولكن بإسلوب فصيح.

وأبان "ريبيرا" أن المسلمين الذين فتحوا الأندلس لم يكونوا كالرومان الذين غزوا أوربا ببربرية ووحشية ومزقوا إسبانيا شر ممزق، بل جاء العرب لينقذوا إسبانيا من براثن الظلم والطغيان، وتعايشوا معهم، وأدى ذلك التعايش إلى التزاوج بين العرب والإسبان، وارتقت الحياة رقيا طبيعيا، في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وكان السبيل إلى الوصول إلى المناصب الكبرى متمثلا في حفظ القرآن ودراسة السنة والفقه وعلوم العربية؛ فأقبل الإسبان على ذلك واستمتعوا بهذه العلوم حتى ترددت في دولة الأندلس إبداعات في العربية ألفها أناس من أصول إسبانية[4].

وأظهر "بيدال" أن فكرة الحب النبيل التي تسود الغزل في الشعر البروفنسالي نجد أصلها في الشعر الأندلسي حيث يرى أن هذه الفكرة قد عرضها ابن حزم في طوق الحمامة وأنها كانت فكرة سائدة عند أهل الظاهر في نظرتهم إلى الحب[5].

فكتاب طوق الحمامة لابن حزم يعد دراسة نفسية لمشاعر الحب بين الرجل والمرأة والذي تمكن قراءاته في الروسية والفرنسية والإنجليزية باعتباره تجارب إنسانية؛ فأصول نظرية ابن حزم الفلسفية مبثوثة في كتاب البدور الزاهرة للأصفهاني وتتكأ كما يقول المستشرق الفرنسي ماسينيون على النظرية الإغريقية التي ترى أن "الحب تعاسة مادية، وقوة طبيعية، لا مهرب منه، أعمى لا عقل له ولا غاية".

فمثلا يقول: ابن زيدون[6]

أضحى التنائي بديلا من تدانينا   وناب عن طيب لقيانا تجافينا

فالغزل الأندلسي "يصور من أحوال النفوس ما لا يصوره غيره؛ لأنه يكشف عن دخيلة المحب، وسريرته، كما أنه لا يمثل عاطفة قائله وحده بل يمثل العاطفة الإنسانية الخالدة، فيهز مشاعر القراء من كل جنس وقبيل، وهو - أيضًا- من أقوى فنون الشعر العربي انطباعا بالبيئة وتمثيلا لأحوال المرأة كجمالها وتجملها وأخلاقها، مما لا يصوره بقية فنون الشعر إلا ناقصاً وهو إلى ذلك كله أبرز فنون الشعر تأثيراً فيما بعده من العصور معنى

وخيالا وأسلوباً، وأبعدها عن النحل والوضع؛ لأنه لا يؤيد عصبية قبلية، ولا يعضض نزعة حسبية"[7].

شعراء الأندلس لم ينجرفوا وراء عاطفة الحب في شهوانية الرذيلة بل كان غزلهم عذريا نسبة إلى قبيلة عذرة التي يفضل رجالها "الحزن الحلو، المستسلم للشوق، للحب الأفلاطوني على العواطف الحادة للغرائز الحيوانية البهجة، ويعرفون كيف يموتون حبا قبل أن يدنسوا بالشهوة الملول المشبعة عرس الأفراح العفيفة"[8]. وامتد هذا التأثير عند الشاعر "بترارك"صاحب ديوان : أشعار إلى سيدتي لورا[9].

ويعد تجسيدا فنيا لتأثر الشاعر بالنبض الأدبي عند العرب والمسلمين فأغانيه في هذا الديوان تتسم بعذوبة الحب ورقة الغزل واستلذاذ الشجن، فقد عبر في هذه الأشعار عن حبه لمحبوبته، وعن أمله وبأسه، ، وصب فيها حزنه العميق لموتها يقول في مقطوعة "لا سكينة لي في الليل".

تملك على الحبيبة لبي

لكني استمد من ذلك راحتي

فمن معين واحد نابض متأنق

ينبع غذائي من حلو ومر

إن بدا واحدة فيها شقوقي وراحتي

وهكذا أجاهد في الحب جهادا غير محدود

فأحس كل يوم ألف موت وألف حياة

ألا ما أبعد الطريق إلى سكينتي وسلامي.

قد كانت هذه النظرة متأثرة بنظرة الإسلام للحب الذي يحرص أن يكون طاهرا عفيفا، "فمن أحب فعف فمات مات شهيدا". واتفق "بوكاشيو "معه في هذه النظرة المثالية في الحب عند العرب وكذلك بوضع المرأة العربية في ظل الحضارة الإسلامية[10].

كما أن الشاعر الإسباني "خوان رامون خمينيث "هو صاحب النظرية التي تقول أن الشعر الأندلسي والشعر الصوفي الإسباني المتأثر بمتصوفة الأندلس هو أصل الرمزية[11].

وذكر الشاعر خوان الشاعر الإسباني "أدلفوا بيكر"من إشبيلية الذي يعد أبو الشعر الحديث في إسبانيا ويقول عنه"إن بيكر يعبر بصوته الجدران وأجواز الفضاء هذا الصوت العادي والأسطوري صاحب نغمة مثل قيثارة سان خوان دي لاكروث ليس من السهل أن تتكرر في الشعر الإسباني فيما بعد إنه شعر خليط من الشعر الشعبي الأندلسي نومن شعر الشمال الأوربي، شعر يجمع بين العنصر القوطي والعنصر العربي وهو شيء بارز عنده من أي شاعر إسباني آخر[12]

أكد على هذه الفكرة السابقة أيضا الباحث الإيطالي"خوسيه مياس فايكروما "حيث يرى أن الشعر الإيطالي الديني في العصر الوسيط والذي يطلق عليه اسم المدائح وينظم باللهجة الدارجة كان على صلة وثيقة بعروض الزجل الأندلسي[13]

كما نظم الشاعر "خوان دل أنثيا "مقطوعات دينية تتضح فيها طريقة الشعر الأندلسي ومنها هذه المقطوعة مترجمة إلى العربية[14]:

لا تغب عني فإني أموت يا سجاني

لا تغب عني فإني أموت

عجل بالمجئ. .. حتى لا أخسر حياتي

وفيك لم يضع إيماني . .. يا سجاني

فك عني هذه القيود. .. وفيها قاسية آلامي

حتى تغيب عني. .. تقضي على. .. يا سجاني

وأعلن المستشرق الإسباني "أسين بلاثيوس"أن "دانتي في الكوميديا الإلهية تأثر بالإسلام تأثرا عميقا واسع المدى يتغلغل حتى في تصويره

للجحيم والجنة، وكان لقصة المعراج، ووصف كتب التفسير لها، وكذلك لكتاب "المعرا ج"الذي ألفه "ابن عربي في وصف رحلة المصطفى-صلى الله عليه وسلم- إلى السماء، وكذلك لرسالة الغفران لأبي العلاء المعري[15].

ونرى الأثر الصوفي الإسلامي للشاعر جوته الألماني في كتابه: الديوان الشرقي[16]. فقد اهتم فيه بقصص الحب العربية فموضوعه وديدنه الحب فيقول:

ليلى، ومجنون الفلا

نعما بحبهما الطويل

هذي بثينة مع جميل

هويا على مر النسيم

ولابن الزقاق موشحة غزلية كان لها أثر على آهات البروفنساليين الغزلية يقول[17]:

خُذ حديثَ الشوقِ عن نفسي وعن الدمعِ الذي همعا

ما ترى شوقي قد اتقدا

وهمي بالدمع واطردا

واغتدى قلبي عليكَ سدى

آه من ماءٍ ومن قبسِ بين طَرفي والحشا جمعا

بأبي ريمٌ إذا سفرا

أطلعتْ أزرارُه قمرا

فاحذروه كلما نظرا

فبألحاظِ الجفون قِسِيْ أنا منها بعضُ مَنْ صرعا

أَرتضيه جارٌ أو عدلا

قـد خـلـعـت الـعُـذرَ والـعَـذلا

إنـــمـــا شـــوقـــي إلـــيـــه فـــلا

كَمْ وكم أشكو إلى اللَّعسِ ظـمـــأي لـو أنـه نـفـعـا

فالموشحة كما نرى تبرز شوق الشاعر وحنينه فيذكر لهفه وهيامه، وموته حبا ووجدا في محبوبه، وهذا الشوق المتقد يجعل الأنفاس حارة ملتهبة، ودموع العين سخية تبث ألامها وأحزانها، وحرارة الشوق في القلب متقدة، والمحب بين ماء دموعه المنهمرة، ونار شوقه المشتعلة لا يستطيع إطفاء نار قلبه، ومن خلال هذا الشجن الغنائي الذي نلمح فيه أصداء تأثر الشعراء كـ "جيوم التاسع"، "وكونت بواتييه"وغيرهم ممن ساروا في أشعارهم على موسيقى الشعر الأندلسي .

ومن خلال ما سبق نستنتج الآتي:

اعتمدت في الدراسة على المنهج المقارن الذي أبان عن أصداء الشعر الأندلسي على الشعر الأوربي مبينا التأثيرات في المنتج الأدبي الأوربي والمنابع التي انتهلوا منها أو استوحوها أو تأثروا بها.

1 - قد أبدع الأندلسيون شعراً كان نتاجاً شرعياً للبيئة بظروفها الجغرافية والتاريخية من قصائدَ تنمُ عن خيالهم الخصب الذي خضبته الطبيعة الأندلسية الجميلة، بصبحها المسفر، ودوحها المثمر. وقد كان امتداد الحكم الإسلامي في الأندلس(92-899هـ) أثراً كبيرً اً في شتى ميادين الحياة فيها، بل امتد تأثيره لأوربا بأسرها.

2 - ارتقت الحضارة الإنسانية فى تطورها من خلال الأخذ والعطاء والتأثير المتبادل. فكان انتقال الشعر إلى أوربا ليس عن طريق ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية والإسبانية فقط وإنما من انصهار سكانها فى بوتقة الحضارة العربية من خلال المساجد الإسلامية التى كان يدرس بها الرهبان واليهود ومجالس الأدب العربى التى كان يعقدها الخلفاءعلى عاداتهم العربية.

3 - كشف البحث أهمية الكشف عن ديوان ابن قزمان الأندلسي المتوفي 1160م، وكتب في عامية أهل الأندلس وهي خليط من العامية العربية والرومانثية الأندلسية

4 - كشف البحث أنشعراء التروبادور الذين صاغوا كلماتهم على موسيقى الزجل الأندلسي وما زالت آثار الموشحات والزجل باقية في ألحان أوربا وموسيقاها خلال العصور الوسطى إلى اليوم خاصة في الأغاني الشعبية الفرنسية المعروفة باسم "الروندو"، وهناك مقطوعات شعرية فرنسية راقصة سارت على موسيقى الشعر الأندلسي مثل: جيوم التاسع الذي شارك في الحروب الصليبية سنة 1094م ميلادية وعاد سنة 1126 ونظم قصائد على غرار الموشحات والزجل الأندلسي مع تغيير في بعض الأشياء كالغصن والقفل والمركز وكثير من هذه المصطلحات الفنية.

5 - تناول البحث مجموعة شعراء مثل: كونت بواتييه، وبوكاشيو، ودانتي، وبترارك وغيرهم، حيث نجد في أشعارهم أصداء التأثر بالأدب العربي االأندلسي.

6 - كشف البحث عن الشاعر خوان رامون خمينث وإطلاعه على الشعر الأندلسي وتأثره الكبير به هو والشاعر الإسباني "أدلفوا بيكر" من إشبيلية الذي يعد أبو الشعر الحديث في إسبانيا.

الهوامش

(1) د. الطاهر مكي: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، القاهرة، دار المعارف ط3، 1987، ص191.

(2) آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ت: د. حسين مؤنس، القاهرة مكتبة الثقافة الدينية ط1 1955، ج2ص615.

(3) آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي،، ج2ص629.

(4) د. الطاهر مكي: دراسات أندلسية،، ص173.

(5) د. صابرعبد الدايم: الأدب المقارن بين التراث والمعاصرة، القاهرة، ، دار الكتاب الحديث، ط1، 2010، ص92.

(6) ابن زيدون، ديوانه، ت: شرح وتعليق: كامل كيلاني، عبد الرحمن خليفة، مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1932، ص60.

(7) د. أحمد الحوفى، الغزل في الشعر الجاهلي، بيروت، دار القلم، ط1، 1961 ص3- 4.

(8) د. الطاهر مكي: دراسات أندلسية،، ص176.

(9) د. صابرعبد الدايم: الأدب المقارن، ص93.

(10) د. صابرعبد الدايم: الأدب المقارن، ص94.

(11) د. حامد أبو أحمد: دراسات في الأدب المقارن، القاهرة، ط1، 2003، ص93.

(12) د. حامد أبو أحمد: رائد الشعرالإسباني الحديث خوان رامون خمينيثالقاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010، ص، 235، نقلا عن خ. ر. خمينثن، العمل الممتع، ص110.

(13) د. صابرعبد الدايم: الأدب المقارن، ص91.

(14) السابق، نفسه.

(15) السابق، ص94.

(16) د. داود سلوم، دراسات في الأدب المقارن التطبيقي، بغداد، دار الحرية للطباعة، ط1، 1984، ص109.

(17) ابن الزقاق: ديوانه، ت: عفيفة محمود ديراني، بيروت، دار الثقافة، ط1، 1964، ص299.

أثر الاستشراق الفرنسي في الدراسات القرآنية

د. إسماعيل مخلف خضير الزيدي*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول محمد الصادق الامين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد. . .

فإن الاستشراق أصبح علماً له مدارسه المتعددة، ومناهجه المختلفة والتي تسعى جميعها إلى محاولة اختراق الفكر الإسلامي.

والاستشراق منذ نشأته وضع نفسه في خدمة الأهداف المشبوهة والتي تعمل لإذابة المسلمين وانسلاخهم عن شخصيتهم الإسلامية، وما فتئت مدارس الاستشراق تُعد التقارير والدراسات لكل ما هو إسلامي ويتصل بالمسلمين، وتضع كل ذلك أمام المعاهد الصليبية والصهيونية؛ ليكون القرار السياسي الذي يُتخذ حيال القضايا الإسلامية قائماً على ما جاء بها.

والامة الإسلامية تتعرض لحملات مسعورة، وتكالب رهيب من قبل الصليبية والصهيونية، كما تتعرض لمخطط يعمل على إقصاء الفكر الإسلامي والاجهاز على مقومات الأمة حتى لا تقوم لها قائمة.

(*) الجامعة العراقية، كلية الآداب.

فليس من الكياسة أن نظل نتفرج على الهزائم المتوالية التي هزت بعض مجتمعاتنا، وليس من الكياسة كذلك أن نظل أتباعاً لغيرنا، ظانين أن ذلك يحفظنا ويحافظ علينا.

إن الكياسة الحقيقية أن ندرك الأخطار التي تحدق بالمجتمعات الإسلامية، فنحاول جاهدين أن نواجهها ببناء شخصيتنا الإسلامية والعمل على توحيد صفوف الأمة.

إننا نحتاج إلى مواجهه حازمة لما اعترانا من تفكك وضعف، ولما أصابنا من خلل قتل فينا الاحساس بالاستقلال والاعتزاز بالقيم التي جاء بها الإسلام..

والبداية الضرورية لنهضتنا من كبوتنا، أن نواجه الفكر الاستشراقي وليست المواجهة بالخطب الرنانة والكلام الذي ينتهي بانتهاء قائله، إنما المواجهة الصحيحة يجب أن تكون عملاً مدروساً قائماً على منهجية دقيقة تضع علماء الأمة الإسلامية أمام مسؤولياتهم.

والكتابة عن الاستشراق والمستشرقين لازالت قليلة في عالم الأمة الإسلامية وكلما كثُرت الكتابة من العلماء في الاستشراق كلما ازداد وعي المسلمين بضرورة مواجهة الفكر الاستشراقي الذي البس الحق بالباطل، وحاد عن الموضوعية وشروط البحث العلمي.

وان الأمة الإسلامية وهي تتطلع إلى غدٍ مشرق جدير بها أن تعمل على بناء شخصيتها المتميزة وتجعل غيرها في موقف الدفاع بما تعمله من حركتها الفكرية وحسن تحركها.

وقد أخترت أن أكتب في موضوع (الاستشراق الفرنسي واثره في الدراسات القرآنية) لما للاستشراق الفرنسي من أثر واضح في الدراسات القرآنية فقد حاول المستشرقون الفرنسيين إثارت الشبهات حول القرآن الكريم ومصدريته، وحول الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - فأردنا ان نبين شبهاتهم وإفتراءاتهم والرد عليها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يتكون من مقدمة واربعة مباحث وخاتمة ثم ثبت المصادر والمراجع.

المقدمة : وذكرت فيها سبب أختيار الموضوع وخطة البحث.

المبحث الاول : وتناولت فيه مفهوم الاستشراق والمستشرقين.

المبحث الثاني : وبينت فيه دوافع الاستشراق.

المبحث الثالث : ذكرت فيه أهداف الاستشراق ووسائله.

المبحث الرابع : كان حول الاستشراق الفرنسي.

الخاتمة : وذكرت فيها اهم نتائج البحث.

وختاماً لعلي قدمت جهداً متواضعاً في هذا البحث، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، فله الحمد في الأولى والآخرة، وما وجد فيه من خطأ أو زلل أو سهو فمن نفسي والشيطان واستغفر الله لذلك.

والله اسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباحث

المبحث الأول
مفهوم الاستشراق والمستشرقين

المطلب الاول: الاستشراق في اللغة

الاستشراق في اللغة مأخوذ من كلمة (شرق)[1]، وفي لسان العرب : شرق شرقت الشمس تشرق شروقاً وشرقاً طلعت، واسم الموضع المشرق[2].

وقد جاء في بعض المصادر اللغوية الحديثة : إستشرق أي : طلب الشرق أو طلب علوم الشرق ولغاتهم، يُقال لمن يُعنى بذلك من علماء الإفرنجة[3].

وعليه فأن العلاقة وثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الآتي ذكره.

المطلب الثاني: الاستشراق في الاصطلاح

يختلف الباحثون في تحديد مصطلح الاستشراق، فيقول محمود زقزوق: «هو الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي ويطلق على كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله اقصاه ووسطه وأدناه في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه وعقائده»[4].

ويعرفه إدوارد سعيد: بأنه نمط من الاسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه[5].

هو تعبير أطلقه الغربيون على الدراسات المتعلقة بالشرقيين، شعوبهم، تاريخهم أديانهم، وكل مايتعلق بهم[6].

واحيانا يقصد به: ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب[7].

وهذا هو الاستشراق بالمفهوم الواسع.

وهناك مفهوم خاص ويعني الدراسات المتعلقة ب (الشرق الاوسط)

لغته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام[8].

ويحاول الدكتور عمر فروخ توسيع نطاق كلمة الشرق حتى أدخل في معناها كل البلدان التي تنطبق عليها كلمة (الشرق) لكون معظمها كان معقلاً للشعوب الإسلامية والمنارات الإسلامية عندما توسعت رقعة الإسلام في تلك البلدان إذ يقول: (الاستشراق هو اتجاه إلى المعرفة بلغات الشرق وآدابه وثقافته، والشرق هو هنا الجانب الشرقي من البحر المتوسط وتنحصر عناية المستشرقين في هذا النطاق في اللغة العربية خاصة وبالشعوب الإسلامية على الاخص، وإن كان يجوز أن يسمى الذي يهتم بالهند والصين واليابان مستشرقاً، ونحن نسمي هذا الاتجاه استشراقاً مع إنه يشمل بلاد المغرب وهي تقع في الجانب الغربي من البحر الابيض المتوسط

فالاستشراق إذن اهتمام بالشعوب الإسلامية بقطع عن مكانها من الارض وعن اللغة التي تتكلمها تلك الشعوب ... والمستشرق لا يكون شرقياً ولا عربياً بل غربي)[9].

المطلب الثالث: معنى المستشرقون

للباحثين آراء متقاربة في المعنى الاصطلاحي لكلمة المستشرقون

فيقول الدكتور احمد سمايلو فيتش:

«إن المستشرق عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه»[10].

وتقول الدكتورة عفاف صبرة:

«المستشرقون إصطلاح يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية، فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات والتاريخ وكل مايخص شعوب الشرق مثل: الهند وفارس والصين واليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق»[11]

ويقول الدكتور ميشال جحا:

«المستشرقون هم اولئك الاساتذة والباحثون الاكاديميون الذين تخصصوا في دراسة اللغة العربية والحضارة العربية وقضايا العالم العربي، وبالدين الإسلامي»[12]

أما الاستاذ مالك بن نبي فقد صرح بكلمة مهمة اهملها أصحاب الآراء السابقة وهي كلمة (الغرب) حيث قال: (إننا نعني بالمستشرقين الكُتّاب (الغربيين) الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية»[13]

ويمكن الربط بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي.

فالاستشراق إذن طلب الشرق الذي هو آسيا وافريقيا من الغرب الذي هو أوربا وأمريكا للبحث عما لديهم من كنوز المعرفة، وأغلى وأعظم ما يملكه الشرق هو القرآن الكريم الذي أنزله الله لهداية البشرية جمعاء.

المبحث الثاني
دوافع الاستشراق

لم يكن الاستشراق حباً للشرق وعلومه ولا اعجاباً بالمسلمين وحضارتهم بل كان مدفوعاً بدوافع خفية مختلفة واغراض شتى، ومن هذه الدوافع:

أولاً: الدافع الديني

إن الدافع الحقيقي للاستشراق هو الدافع الديني، الذي بدأ بالرهبان وبتشجيع الكنيسة[14]، واستمر حتى عصرنا الحاضر.

وذهب المستشرق رودي بارت إلى ان الهدف الرئيس من جهود المستشرقين هو التنصير[15]. أي: العامل الديني.

ويقول محمد البهي: (والسبب المباشر الذي دعا الاوربيون إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الاولى)[16]

ويكمن الدافع الديني في:

1 - العمل على تشويه الإسلام والطعن في القرآن.

2 - حجب حقائق الإسلام عن الامم والشعوب وبخاصة عن النصارى[17].

3 - عرقلة تيار التحول من المسيحية إلى الإسلام.

4 - تشكيك المسلمين أنفسهم بأمور دينهم[18].

ثانياً: الدافع الاستعماري

اتجه الغربيون إلى دراسة أحوال بلاد المسلمين من عقيدة، وعادات، وأخلاق، وثروات؛ ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، والى مواطن الضعف فيغتنموها، ولما تم لهم الاستيلاء العسكري بدأوا بتنفيذ خططهم الاستعمارية.

وكان الاستعمار امتداداً للحروب الصليبية التي كانت في ظاهرها دينية وفي باطنها استعمارية[19].

وقد أصبح المستشرقون أدوات تمهيد للاستعمار وتخطيط له، فعملوا على تحطيم وحدة المسلمين، وعلى إلغاء مفهوم الجهاد إلغاءً كاملاً[20].

ثالثاً: الدافع السياسي

كانت السياسة من دوافع المستشرقين حيث قاموا بتزويد السفارات والقنصليات والمؤسسات الدولية التابعة لهم بمن لديه الخبرة بالدراسات الاستشراقية؛ ليبثوا ماتريده دولهم من اتجاهات سياسية ومهمات متعددة أخرى[21].

وقاموا ايضاً باحياء الفتن الطائفية بين السكان المسلمين والنصارى والدروز والعلويين وغيره من الطوائف، وهدفهم تمزيق وحدة الأمة[22].

وفي كثير من الاحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات.

رابعاً: الدافع التجاري

من الأمور التي دفعتهم للاستشراق رغبة الغرب في التعامل مع الشرق لترويج بضائعهم وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الاثمان، ولقتل صناعتنا المحلية التي كانت لها مصانع في مختلف بلدان المسلمين[23].

خامساً: الدافع التاريخي

إن العلاقة بين الشرق والغرب قديمة جداً، وكانت عبر التاريخ تأخذ اتجاهات مختلفة من عداء وحروب وصراع بين الطرفين من أجل السيطرة العسكرية والفكرية[24].

وبعد ان احتل الإسلام مكانة متقدمة في التاريخ، وأحدث فيه ما أحدث وأثّر في الامم والشعوب تأثيراً عظيماً[25].

أجبرت هذه الظروف التاريخية الغرب بالبحث عن قوة المسلمين وايجاد نقاط الضعف فيه، ومثال ذلك الحروب الصليبية حيث استفادوا من المستشرقين في معرفة أحوال الشرق وأهله.

ومن هنا يتضح أن الاستشراق قد ولد في أحضان الدافع التاريخي واتجاهاته[26]

سادساً: الدافع النفسي

وهذا يكمن في طبيعة الانسان نفسه، من حيث هو كائن حي، ومخلوق مفكر له خصائصه وآماله وأحلامه وأطماعه وأهدافه ونزواته ورغباته، ولابد له أن يتمتع بوجوده المادي والفكري والنفسي على حد سواء[27].

ولما انتشر الإسلام ووصل إلى أوربا والصين، وقف العالم منبهراً أمام هذه المعجزة الكبرى من الحضارة الانسانية الراقية، فعكفوا على دراسة تراث الأمة الإسلامية؛ لمعرفة منابع قوتهم وحضارتهم وآدابهم وايمانهم[28].

فظهر في الغرب أُناس رأوا العكوف على الدين والتراث الإسلامي

بأوسع معانيه ولمعرفة مقومات هذه الحضارة العتيدة التي سببت حيرة الرجل الغربي تجاه العالم العربي واحساسه الداخلي بالرغبة في مقاومة التوسع الإسلامي الذي وصل أوربا[29].

وهم يعلمون ما تركته الفتوحات الإسلامية الاولى ثم الحروب الصليبية ثم الفتوحات العثمانية في أوربا بعد ذلك في نفوس الغربيين من خوف من قوة الإسلام وكرهٍ لأهله فاستغلوا هذا الجو النفسي وازدادوا نشاطاً في الدراسات الإسلامية[30].

ومهما يكن الأمر فقد أتضح مما ذُكر آنفاً إن الدافع النفسي كان عظيم الشأن في نشأة الاستشراق، وأن له أثر كبير في اتجاه علمائه، وتطور حركته مما لايدع مجالاً للشك في انه يُعد أساساً من أسس انطلاق هذا العلم الانساني الرحب إلى آفاق جديدة واسعة[31].

سابعاً: الدوافع الايدلوجية

تكمن هذه الدوافع في وجود الايدولوجيات المختلفة، ايدلوجية الافراد، والجماعات والدول، والاجناس، والقوميات... الخ.

وكل منها تسعى لتفرض نفسها على غيرها وتسيطر عليه ويهدف صاحبها إلى أن يكون رئيساً والآخر مرءوساً، وينصب نفسه سيداً وغيره مسوداً، ويعيش غنياً والآخر يتركه يموت جوعاً ... فمن الجلي أن أسباباً ايدلوجية تكمن وراء كل هذا[32].

وقام الغرب في سبيل تحقيق أهدافه في إستخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة، قانونية وغير قانونية، خيّرة أم شريرة، حتى أرسى قواعد الايدلوجية التي تبرز أعماله ومنها: (الغاية تبرر الوسيلة) و(فرّق تسد) و(حارب تعش) و(اغتصب تمتلك) وغيرها[33].

ثامناً: الدافع العلمي

من المستشرقين نفر قليل جداً أقبلوا على الاستشراق بدافع حب

الإطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل خطأ في فهم الإسلام وتراثه؛ لانهم لم يكونوا يتعمدون الدس والتحريف فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق والى المنهج العلمي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة على المستشرقين[34].

بل منهم من اهتدى إلى الإسلام، وهؤلاء قليلون؛ لأن ليس لديهم الموارد المالية الخاصة ما يمكنهم للانصراف إلى الاستشراق؛ لأن ابحاثهم المجردة عن الهوى لاتلقى رواجاً لا عند رجال الدين، ولاعند رجال السياسة ولاعند عامة الباحثين، ومن ثم فهي لا تدر عليهم ربحاً ولامالاً، وبهذا ندر وجود هذه الفئة.

ومن هذه الفئة التي عرفت الحق واعتنقت الإسلام المستشرق الفرنسي (دينيه) وقد ألف كتاب مع عالم جزائري عن سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعنوان (محمد رسول الله) وكتاب (أشعة خاصة بنور الإسلام) وكذلك المستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس الذي أسلم في الهند عام 1930م، وقد ألف أكثر من 150 كتاباً عن الإسلام، ومنهم الطبيب الفرنسي موريس بوكاي[35].

تاسعاً: الدافع التبشيري

وهناك الدافع التبشيري الذي لم يتناسوه في دراساتهم العلمية، وهم قبل كل شي رجال دين، فأخذوا يهدفون إلى تشويه سمعة الإسلام في نفوس رواد ثقافتهم من المسلمين؛ لإدخال الوهن إلى العقيدة الإسلامية، والتشكيك في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وكل ما يتصل بالإسلام من علم وأدب وتراث.

يقول المستشرق رودي بارت:

«إن الهدف الرئيس من جهود المستشرقين هو التنصير»[36].

المبحث الثالث
أهداف الاستشراق ووسائله

المطلب الاول: الاهداف

أولاً: الهدف الديني

ويُعد أول أهداف الاستشراق وأهمها على الاطلاق، فعندما رأى النصارى وبخاصة رجال الدين فيهم ان الإسلام اكتسح المناطق التي كانت للنصارنية، وأقبل الكثير من النصارى على الإسلام لسماحته ونظامه المتكامل لكل جوانب الحياة، فقرروا الوقوف بوجه الإسلام[37].

فغاية الهدف الديني هي معرفة الإسلام لمحاربته وتشويهه وإبعاد النصارى عنه، فقاموا بحملات التنصير.

ثانياً: الهدف العلمي

أرادت أوربا أن تأخذ بأسباب النهضة التي وصلت إليها الدول الإسلامية، فقررت دراسة منجزات الحضارة الإسلامية ي جميع المجالات العلمية.

ورأى زعماء أوربا: إنه إذا كانت أوربا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته .

ولو رجعنا إلى قوائم الكتب التي ترجمت إلى اللغات الاوربية لعرفنا حقيقة اهمية هذا الهدف من أهداف الاستشراق، فالغربيين لم يتركوا مجالاً كتب فيه العلماء المسلمين حتى درسوا هذه الكتابات وأخذوا عنها.

ثالثاً: الهدف الاقتصادي التجاري

عندما بدأت أوربا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية، وكانت في حاجة إلى المواد الاولية الخام؛لتغذية مصانعها كما انهم أصبحوا بحاجة إلى

أسواق تجارية لتصريف بضائعهم فكان لابد لهم أن يتعرفوا إلى البلاد التي تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقاً مفتوحة لمنتجاتهم، فكان الشرق الإسلامي وجهتهم.

رابعاً: الهدف السياسي الاستعماري

لقد سار المستشرقون في ركاب الاستعمار، فقدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التي رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها.

ومما يؤكد هذا تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن بناءً على اقتراح من أحد النواب في البرلمان البريطاني، وقد مولت الحكومة الامريكية عدداً من المراكز للدراسات العربية الإسلامية في العديد من الجامعات الامريكية[38].

خامساً: الهدف السياسي

من أبرز أهداف الاستشراق نشر الثقافة الغربية، وذلك بنشر اللغات الاوربية ومحاربة اللغة العربية، فقاموا بتأسيس المعاهد العلمية والتنصيرية في أنحاء العالم الإسلامي، وسعى إلى نشر ثقافته وفكره من خلال هؤلاء التلاميذ.

وقد حرص الغرب على الغزو الثقافي من خلال التغريب الفكري بعدة طرق منها التعليم والمناهج والاعلام وغيرها[39].

المطلب الثاني: وسائل الاستشراق[40]

لم يترك المستشرقون وسيلة لنشر أبحاثهم وبث آرائهم، إلا سلكوها ومن هذه الوسائل:

1 - تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام، واتجاهاته، ورسوله - صلى الله عليه وسلم - وقرآنه.

2 - إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه.

3 - إرساليات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً انسانية في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس وغيرها.

4 - إلقاء المحاضرات في الجامعات، والجمعيات العلمية ومن المؤسف أن أشدهم خطراً وعداءً للإسلام كانوا يُستدعون إلى الجامعات العربية والإسلامية في القاهرة ودمشق وبغداد والرياض وغيرها.

5 - مقالات في الصحف المحلية عندهم، وقد استطاعوا شراء بعض الصحف في البلاد العربية.

6 - عقد المؤتمرات لإحكام خططهم في الحقيقة ولبحوث عامة في الظاهر، ولازالوا يعقدون هذه المؤتمرات.

7 - إنشاء الجمعيات العلمية لدراسة الشرق،

8 - إنشاء موسوعة (دائرة المعارف الإسلامية) وقد أصدروها بعدة لغات.

المبحث الرابع
حول الاستشراق الفرنسي

المطلب الأول: نشأته

نشأت العلاقة بين فرنسا والعالم الإسلامي منذ فتح المسلمين لبعض المقاطعات الفرنسية، ثم استمر أثناء وجود المسلمين في الاندلس وفي الحروب الصليبية، ثم احتلال فرنسا شمال افريقيا ومصر[41].

وبعدها قامت فرنسا بأنشاء مدارس وكراسٍ لتدريس اللغة العربية، وأنشأوا معهداً في باريس لتدريس اللغة العربية واللغات السامية، وقاموا ايضاً بتدريس الآداب وتاريخ الفن الإسلامي المغربي، وتاريخ الشعوب الشرقية، ودراسات في اللغة في جامعة السربون.

وتُعد المدرسة الفرنسية من أهم المدارس الاستشراقية، وبخاصة منذ إنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية سنة 1795م، والتي رأسها المستشرق

المشهور سلفستر دي ساسي الذي يُعد عميد الاستشراق الاوربي في النصف الاول من القرن التاسع عشر ونشط الاستشراق الفرنسي قبل وبعد الحملة الفرنسية على مصر، فقد اصطحب نابليون معه عدداً كبيراً من العلماء في المجالات المختلفة؛لدراسة أوضاع المجتمعات الإسلامية، وقد صدر عن هذه الحملة كتاباً ضخماً بعنوان (وصف مصر).

واستمر نفوذ الاستشراق الفرنسي بعد وصول محمد علي إلى السلطة، حيث بدأت البعثات العلمية في عهده، وكانت تحت اشراف المستشرق الفرنسي (جومار) وقد أرسلت تركيا وايران والمغرب بعثات مماثلة.

والسبب في أن اولى البعثات العلمية قد توجهت إلى فرنسا انها كانت أول الدول الاوربية التي اتخذت العلمانية منهج حياة، وان الفساد الاخلاقي كان ينتشر فيه أكثر من غيرها من الدول الاوربية[42].

وكانت السلطات الفرنسية تسمح للمبتعثين العرب بالبقاء في فرنسا مدة من الزمن بعد انتهاء مهمتهم ليتشبعوا بالحضارة الفرنسية وعظمة فرنسا.

وانشأ الفرنسيون في العصر الحاضر الكثير من مراكز الدراسات الاستشراقية، والاقسام العلمية في جامعاتهم ومنها: جامعة السربون، وجامعة ليون وجامعة مارسيليا، وكذلك عدد من المراكز تهتم بدراسات وبحوث العالم العربي والإسلامي.

وتستضيف فرنسا حالياً عدداً من الباحثين المسلمين الين انحرفوا عقدياً وفكرياً وتهيء لهم الفرص؛لبث فكرهم، ولا تكاد تفتح أحدى الصحف المهاجرة إلا وتقرأ اسماء هؤلاء كأن العالم الإسلامي لم ينجب إلا المنحرفين[43].

المطلب الثاني: أهم أعلام المستشرقين الفرنسيين

برز عدد كبير من المستشرقين في فرنسا، ودرسوا أحوال العرب والحضارة الإسلامية والقرآن الكريم وسيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسأذكر بعض من هؤلاء تجنباً للإطالة:

1 - سلفستر دي ساسي: (silvester desacy) 1758-1838 م.

ولد في باريس عام 1758م وتعلم اللاتينية واليونانية ثم درس على بعض القساوسة منهم القس (مور) والاب (بارتارو) ثم درس العربية والتركية والفارسية، وعمل في نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس الوطنية، وكتب العديد من البحوث حول العرب وآدابهم، وحقق عدداً من المخطوطات.

عُين أستاذاً للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية عام 1795م ثم أصبح مديراً لهذه المدرسة، وعندما تأسست الجمعية الآسيوية ابتُخب رئيساً لها عام 1822م، واصبحت فرنسا في عهده قبلة للمستشرقين، وعمل مع الحكومة الفرنسية وهو الذي ترجم البيانات التي نشرت عند احتلال الجزائر ومصر[44].

2 - غوستاف لوبون (7 مايو 1841 - 13 ديسمبر 1931)

طبيب، ومؤرخ فرنسي، عني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و"باريس 1884" و"الحضارة المصرية" و"حضارة العرب في الأندلس". هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين أنصفوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. لم يسر غوستاف لوبون على نهج مؤرخي أوروبا الذين صار من تقاليدهم انكار فضل الإسلام على العالم الغربي وقد ساعدهم على ذلك ما نحن فيه من تأخر.

لكن غوستاف راعى هذا الجحود وهو الذي هدته رحلاته في العالم الإسلامي ومباحثة الاجتماعية إلى أن المسلمين هم من مدنوا أوروبا، فرأى أن يبعث عصر العرب الذهبي من مرقده وأن يبديه للعالم في صورته الحقيقية. ألف عام 1884 كتاب حضارة العرب الذي سلك فيه طريقاً غير مسبوق فجاء جامعاً لعناصر حضارتنا وتأثيرها في العالم وبحث في قيام دولتنا وأسباب عظمتها وانحطاطها ومع أن غوستاف لوبون ليس مسلماً، إلا أنه كان عادلا في نظرته لحضارتنا، وقدمها للعالم تقديم المدين الذي يدين بالفضل للدائن[45].

3 - لويس ماسنيون: 1883- 1962م

ولد في باريس وحصل دبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب، كما حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الحية (فصحى وعامية) زار الجزائر والمغرب، وفي الجزائر انعقدت الصلة بينه وبين بعض كبار المستشرقين مثل جولدزيهر وآسين بلاثيوس وسنوك وغيرهم، التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، وكان يحضر دروس الازهر، وزار عدداً من الدول الاخرى مثل: العراق، والسعودية، ولبنان، والقدس، وتركيا.

ولقد أشتهر ماسنيون باهتمامه بالتصوف الإسلامي، وله اهتمام بالشيعة والتشيع، وعرف عنه صلته بالحكومة الفرنسية وتقديمه المشورة لها، وعمل موظفاً في وزارة المستعمرات الفرنسية، ويعتبر الراعي الروحي للجمعيات التبشيربة الفرنسية في مصر وشارك مع الجيش الفرنسي في الحرب العالمية الاولى[46].

4 - ريجيس بلاشير: 1900- 1973م

ولد في باريس وتلقى التعليم الثانوي في الدار البيضاء، وتخرج من قسم اللغة العربية كلية الآداب بالجزائر، تولى العديد من المناصب العلمية منها: أستاذ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط ومدير معهد الدراسات المغربية العليا، وأستاذ كرسي الادب العربي في مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس، واستاذاً محاضراً في السربون وغيرها من المناصب.

من انتاجاته: ترجمة لمعاني القرآن، وتاريخ الادب العربي، وكتاب عن ابي الطيب المتنبي وغيرها[47].

5 - مكسيم رودنسون: 1915م.

ولد في باريس عام 1951م، وحصل على الدكتوراه في الآداب ثم على شهادة من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية والمدرسة العلمية العليا.

تولى العديد من المناصب العلمية في سوريا ولبنان في المعاهد التابعة للحكومة الفرنسية، ونال العديد من الجوائز والاوسمة من الجهات الفرنسية والاوربية، وله العديد من المؤلفات منها: الإسلام والرأسمالية، جاذبية الإسلام، اسرائيل والرفض العربي، محمد، وله العديد من الدراسات التاريخية، والتاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي[48].

6 - المستشرق الفرنسي جاك بيرك (1910- 1995م)

واحد من أعمدة الثقافة الفرنسية المعاصرة وضليع في الفكر الإسلامي الاجتماعي والديني شغل العديد من المواقع الفكرية في فرنسا والعالم العربي منها أستاذ كرسي التاريخ الاجتماعى للإسلام المعاصر في معهد فرنسا.. وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وأنجز العديد من الآثار الفكرية ومنها ترجمته للقرآن الكريم.. والتقديم لهذه الترجمة ومنها كتاب (الإسلام من الأمس إلى الغد).

وهناك العديد من المستشرقين الفرنسيين ساكتفي بذكر اسماءهم فقط تجنباً للاطاله

- ليفي برونفال.
- هنري لاوست.
- كلود كاهن.
- شارل بيلا.
- اميل درمنجهم.
- الاب لويس.
- الاب لامانس.
- آندريه لاموند.
- روبير مانثران، وغيرهم.

المطلب الثالث: مميزات الاستشراق الفرنسي[49]

تميز الاستشراق الفرنسي عن غيره بعدة مميزات أذكر منها:

1 - تتركز دراسات المستشرقين الفرنسيين حول ثلاثة محاور: المحور الديني، والمحور السياسي، والمحور الاستعماري.

2 - يمتاز بالشمول والتعدد، فهو لم يترك ميداناً من ميادين المعارف الشرقية إلا وتناوله بحثاً أو نقداً، أو تمحيصاً.

3 - تعرض للشرق بأكمله على امتداده الجغرافي.

4 - للاستشراق الفرنسي أثر كبير في توجيه الاستشراق الالماني والانحراف به نحو منعرجات دينيه وسياسية.

5 - يُعد معهد اللغات الشرقية أهم مكان ترعرع فيه الاستشراق الفرنسي.

6 - كان لجامعة السوربون أثر واضح في تنشيط الدراسات الشرقية في فرنسا.

7 - يمتاز الاستشراق الفرنسي بالتخصيص؛ فأن معظم افراده يتخصص كل منهم في جانب معين من جوانب البحث والدراسة.

8 - قام الاستشراق الفرنسي بفهرسة الكثير من الكنوز الشرقية من مخطوطات ووثائق وغيرها.

9 - ركز الاستشراق الفرنسي على علوم المسلمين والعرب.

10 -أهتم كثيراً بالآثار وتتبعها في مواقعها وانشأ لها معاهد ومراكز خاصة.

11 -ضم بين صفوفه الكثير من ضباط القوات المسلحة.

12 -اهتم بفقه اللغة العربية ونحوها ولهجتها العامية، ودعا إلى تمجيد العامية.

13 -واحتضن أول ترجمة للقرآن الكريم.

14 -ويرى بعض الباحثين إن مما يختص به المستشرقون الفرنسيون أنهم أشد المستشرقين تعصباً ضد الإسلام ورسوله - صلى الله عليه وسلم-.

المطلب الرابع: تناولهم للدراسات القرآنية

أولاً: كلامهم عن تأريخ القرآن

لقد عني المستشرقون بتأريخ القرآن من اوائل القرن التاسع عشر، فقد خصص المستشرق الفرنسي بوتيه (1800- 1883م) وقتاً كبيراً لدراسة تأريخ القرآن.

فعكف على ذلك وبحث تأثره بما تقدمه من ديانات، وظروف احاطت بنزوله وغايته، والعقائد الموافقة والمضادة له في غيره من الاديان ... وقد نشر دراسته هذه في باريس عام 1840م[50].

وكذلك المستشرق بلاشير في كتابه، القرآن - نزوله -تدوينه - ترجمته وتأثيره، خصص أربعة فصول فيه عن تأريخ القرآن على النحو التالي:

الفصل الاول: المصحف بنيته وتكوينه.

الفصل الثاني: الرسالة القرآنية في مكة.

الفصل الثالث: رسالة القرآن في المدينة.

الفصل الرابع: الواقعة القرآنية وعلوم القرآن.

وقد عالج بلاشير:

أ - الأصل اللغوي لكلمة القرآن.

ب - فكرة التدوين القرآني ومرورها بثلاث مراحل:

الاولى: بعد إقامة النبي - صلى الله عليه وسلم- في المدينة.

الثانية: تبتدئ مع وفاة النبي- صلى الله عليه وسلم-

الثالثة: بعد مقتل الامام علي -عليه السلام -

ج - تلويحه أن في القرآن تحريفاً.

د - يعرض تأريخياً إلى تقسيم القرآن إلى أجزاء والأجزاء إلى سور، وتتابع

السور بكون ذلك التنظيم توقيفياً، ومما تتميز هذه الحلقات من تحذير وإنذار وقصص عذاب الغابرين.

هـ - ويصور حيرة القارئ غير العربي وموقفه السلبي من القرآن؛ لأنه ييأس من فهم القرآن، ثم يقترح لذلك بتجزئة القرآن في القراءة والتحليل لا أن يقرأ نصاً متكاملاً فيتعذر فهمه وتحليله[51].

ثم تعرض بلاشير للواقعة القرآنية وأثرها في تكوين علوم القرآن بالشكل التالي:

1 - إن جميع التبليغات التي تلقاها محمد - صلى الله عليه وسلم- صادرة من الله ذاته، وأن الله كان قد ثبتها في لوح محفوظ.

2 - بحث موضوع الرسم القرآني في الكتابة.

3 - وعرض لمدرسة القراءة ودور الواقعة القرآنية في تفتح النظريات النحوية، وتأليف الدراسات في اللغة وتاريخها، وطرح مسألة تعدد القراءات، وأشار إلى مدرستي الكوفة والبصرة، وقد أعتبر ذلك باعثاً قوياً على أزدهار الدراسات النحوية والمعجمية.

4 - اعتبر علم البيان العربي منطلقاً من القرآن، وركز على موضوع الاعجاز القرآني[52].

وأن آراء بلاشير قد عهدت إلى كشف الآثار الحضارية والقيمة التراثية والمناخ الادبي للقرآن في تأسيس المدارس اللغوية وشحذ الفكر البلاغي[53].

موقف بلاشير من جمع القرآن

ينفي بلاشير كتابة القرآن الكريم بمكة قبل الهجرة، وأن مرحلة حفظ القرآن في صدور المسلمين قبل كتابته استمرت عشرين سنة، وأن جمع القرآن - على حد زعمه- حدثت فيه أخطاء كثيرة[54].

وهذا اللفظ يوحي بأن القرآن قابل للزيادة والنقصان والتبديل والتنقيح.

موقف جاك بيرك من القرآن

أولاً: التشكيك في نزول وترتيب القرآن، حيث يقول: إن المصحف لايتبع الترتيب الزمني للتنزيل، والاكثر من ذلك كثيراً ماتجد بداخل نفس السورة آيات نزلت في أوقات متباعدة، ولاترى العقيدة، ولايرى علماء الإسلام أي قلق في ذلك.

وهذه شبهه واهية فالآيات القرآنية ترتيبها توقيفي، أما ترتيب السور فهو باجتهاد الصحابة - رضي الله عنهم -

ثانياً: زعمه بتحريف القرآن للهوية الأساسية، بالطريقة التي يتناول بها الاساطير الانجيلية.

حيث يقول: (.. سواء أكان الأمر يتعلق بإبراهيم، أو نوح، أو يونس، أو موسى، فهو يحرف الأساطير إلى أنواع الحوار المشوب بعلم النفس الغارق بالطرافة، والنبرة تحاول أن تبدو حكائية ودرامية)[55].

أي: أن القرآن يحاول التحريف، إلا أن أمره مكشوف له.

ثالثاً: إن النبي - صلى الله عليه وسلم- في نظره - وحاشاه - ينتقي مما يوحى إليه ويستبعد ما يمكنه أن يكشف شخصه.

وهذا إفتراء مفضوح، والدليل على كذب هذا المستشرق هو آيات عتاب النبي -صلى الله عليه وسلم- حيث ابقاها النبي - صلى الله عليه وسلم- في اماكنها.

رابعاً: اصراره على تأكيد تأثر القرآن بالفكر اليوناني بأكثر من وسيلة. أي إنه عبارة عن تجمع من التراث التاريخي.

خامساً: هناك مغالطات كثيرة في ترجمته للقرآن[56]، مثل:

- ترجمته لقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 138]

(صبغة الله) التي تعني: دين الله[57]، يقول المستشرق جاك بيرك: صبغة من الصباغة وتغيير اللون، وبذلك يرى أنه لا يوجد من يجيد الصباغة خير من الله.

- ترجمته لقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البَقَرَة: 18]

والتي تعني: لايعودون إلى الهدى بعد أن باعوه، أو عن الضلالة بعد أن أشتروها[58].

ترجمها بقوله: ضائعون بلا عودة.

- ترجمته لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [المَائدة: 7]

والتي تعني: إن الله عليم بما خفي فيها[59].

ترجمها: إن الله يعرف معرفة الانسان الخاص بالصدور، وكأنه سبحانه شخص متخصص بالشؤون الصدرية.

هذه بعض الآثار السلبية للاستشراق الفرنسي وقد تناولتها بشكل مختصر؛ نظراً لطبيعة البحث، وخشية الإطالة، ولاسيما إننا مقيدون بعدد معين من الصفحات.

الخاتمة والتوصيات

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على صاحب أعلى المقامات، وعلى الآل والاصحاب أهل الجود والكرامات.

وبعد ..

لقد توصلت في بحثي هذا إلى عدة نتائج أذكر منها:

1 - إن الاستشراق ظاهرة فكرية قديمة باقية ومستمرة طالما أن الصراع بين الغرب والشرق باقٍ عل مستوياته الدينية والسياسية والفكرية، وفي ضوء هذه الحقيقة يجب على المسلمين أن يتعاملوا مع الاستشراق في واقعية تامة وبنفس فعالية الاستشراق وديناميكيته.

2 - إن الاستشراق قوة فكرية هائلة تتمتع بنفوذ كبير في الغرب وتدعمها الحكومات الغربية، والقوى الدينية اليهودية والنصرانية، ومواجهة مثل هذه القوة المدعومة دينياً وسياسياً لايمكن أن تتم إلا من خلال قوة

مساوية لها في النفوذ والدعم.

3 - إن الفكر الاستشراقي يمثل كل المذاهب والايدلوجيات المضادة للإسلام، كما انه يمثل في المقام الاول الفكر الديني الغربي بمدرستيه اليهودية والنصرانية.

وهذا يعني إن الفكر الاستشراقي قد احتوى بين جنباته كل الرؤى الدينية والفكرية المعادية للإسلام.

4 - تتركز دراسات المستشرقين الفرنسيين حول ثلاثة محاور: المحور الديني، والمحور السياسي، والمحور الاستعماري.

5 - قام الاستشراق الفرنسي بفهرسة الكثير من الكنوز الشرقية من مخطوطات ووثائق وغيرها.

6 - يعتبر المستشرقون الفرنسيين أشد المستشرقون تعصباً ضد الإسلام ورسوله - صلى الله عليه وسلم -

التوصيات

1 - إقامة مراكز للدراسات الاستشراقية والحضارية، وتقوم هذه المراكز بأجراء الدراسات الجادة المتميزة بالدقة والتوثيق والاصالة، وتقوم بإعداد المادة الصالحة للتعريف بالإسلام على حقيقته بأسلوب عصري.

2 - يقوم هذا المركز بترجمة البحوث الجادة التي يمكن أن يستفيد منها الباحثون، ونشر هذه البحوث.

3 - يُصدر المركز مجلة دورية محكمّة متخصصة في الدراسات الاستشراقية والحضارية.

4 - مطالبة الانسان المسلم عامة والمثقف خاصة بضرورة العودة إلى الدين والتمسك بتعاليمه، ففي هذا تحصين للانسان المسلم ضد الآراء المنحرفة التي ينشرها الاستشراق والتنصير.

5 - تقوية الدعوة الإسلامية كمؤسسة فكرية قادرة على مواجهة آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الابتعاث ومخاطره: محمد لطفي الصباغ، توزيع ادارة البحوث العلمية، السعودية د. ت
- أجنحة المكر الثلاث: عبد الرحمن بن حبنكة الميداني، دار القلم دمشق 1986م
- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: عمر رضوان، دار طيبة الرياض 1992م.
- الاستشراق الفرنسي نشأته وخصائصه: وفاء الخميس
- الاستشراق أهدافه ووسائله: محمد فتح الزيادي، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط2، 2002م.
- الاستشراق في نطاق العلم والسياسة: عمر فروخ، بحث مقدم للندوة العلمية عن المستشرقين في الهند.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود زقزوق، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- الاستشراق والمستشرقون: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط2، 1972م.
- انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: مالك بن نبي، دار الارشاد للطباعة والنشر، بيروت د. ت.
- تراثنا بين ماضي وحاضر: عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطئ - دار المعارف، القاهرة، ط2، 1998م.
- ترجمات القرآن بين سهام المستشرقين وعنصرية الغرب: د. زينب عبد العزيز، عرض جمال عبد الناصر.
- تفسير النكت والعيون: لابي الحسن الماوردي، تحقيق السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت.
- تفسير روح المعاني: ابو الثناء محمود الآلوسي، دار أحياء التراث العربي، بيروت د. ت.
- تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل: عبدالله بن احمد النسفي، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت.
- الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الالمانية: رودي بارت، ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة 1967م.
- الدراسات العربية الإسلامية في أوربا: ميشال جحا، معهد الانماء العربي، 1982م.
- ردود على شبهات المستشرقين: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.
- الرسول في كتابات المستشرقين: نذير حمدان، دار المنارة جدة، 1986م.
- صورة العالم الإسلامي في أوربا: الامير شكيب أرسلان .

- الظاهرة الاستشراقية: سالي سالم الحاج .
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: محمد البهي، دار وهبة القاهرة، ط11، 1985م.
- الفكر العربي المعاصر: أنور الجندي، مطبعة الرسالة القاهرة د. ت.
- فلسفة الاستشراق وأثرها في الادب العربي المعاصر: أحمد سمايلوفيتش، دار الفكر العربي القاهرة 2000م.
- القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره: بلاشير، ترجمة رضا سعادة، فريدة جبر، حققه محمد علي الزعبي.
- لسان العرب: ابي الفضل جمال الدين بن مكرم المصري، دار صادر بيروت د. ت.
- المسار الفكري للاستشراق: آصف حسين، ترجمة مازن مطبقاني، مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السابع، ربيع الثاني 1413هـ.
- المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، 1981م.
- المستشرقون والحضارة الإسلامية، مبروك السوسي.
- المستشرقون ومشكلات الحضارة: الدكتورة عفاف صبرة، دار النهضة العربية د. ت.
- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
- المعجم الوسيط: ابراهيم مصطفى- احمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية، د. ت.
- معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة بيروت، 1959م.
- من قضايا الاستشراق: يحيى مراد، مجموعة بحوث ودراسات في الاستشراق.
- مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين: محمد البشير الهاشمي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض 2002م.
- نقد الخطاب الاستشراقي: ساسي سالم الحاج.

المواقع الالكترونية

- موقع احرام http://www.ahram.org.eg/
- موقع مركز المدينة: www. madinacenter. com
- موقع منتدى مربد الادب: www. mearbd. net
- وكيبيديا الموسوعة الحرة ar.wikipedia. org
- موقع مسلم اون لاين Muslim online

الهوامش

(1) المعجم الوسيط 1: ابراهيم مصطفى واخرون، / 482، المصباح المنير : احمد الفيومي، 1/ 3.

(2) لسان العرب : 2/ 341، مادة (شرق).

(3) معجم متن اللغة : احمد رضا، 3/ 311.

(4) مقدمة كتاب الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: محود زقزوق، ص1.

(5) الاستشراق، نجيب العقيقي: 120.

(6) ينظر : مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين، محمد البشير، ص40.

(7) ينظر : نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج : 20.

(8) الاستشراق أهدافه ووسائله، محمد فتح الله الزيادي : 30.

(9) الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق الدين : عمر فروخ، بحث مقدم للندوة العلمية عن المستشرقين في الهند.

(10) فلسفة الاستشراق : 22.

(11) المستشرقون ومشكلات الحضارة : 9.

(12) الدراسات العربية والإسلامية في أوربا : 7.

(13) انتاج المستشرقين : لمالك بن نبي. : 5.

(14) ينظر : تراثنا بين ماضي وحاضر، د. عائشة عبد الرحمن ص: 5.

(15) ينظر : الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الالمانية، رودي بارت : 11.

(16) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي: 21.

(17) ينظر : الاستشراق والخلفية الفكرية، محمود زقزوق: 72.

(18) ينظر : الصراع بين الفكرة الإسلامية والغربية، ابي الحسن الندوي ص179.

(19) ينظر : آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر رضوان 1: / 33.

(20) ينظر : ردود على شبهات المستشرقين، يحيى مراد : 32.

(21) ينظر : الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي : 18.

(22) ينظر : أجنحة المكر الثلاث، عبد الرحمن بن حبنكة الميداني : 117.

(23) ينظر الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي : 23، الاستشراق والخلفية الفكرية، محمود زقزوق : 74.

(24) ينظر : صورة العالم الإسلامي في أوربا، الامير شكيب أرسلان : 57.

(25) ينظر : الإسلام وحركة الاستشراق، أنور الجندي : 427.

(26) ينظر : المستشرقون والحضارة الإسلامية، مبروك السوسي : 7.

(27) ينظر : فلسفة الاستشراق احمد سمايلوفتش : 40.

(28) ينظر : آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، عمر رضوان، 1/ 29.

(29) ينظر : الفكر العربي المعاصر، أنور الجندي : 273.

(30) ينظر : الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي: 21، المسار الفكري للاستشراق، آصف حسين ص566.

(31) ينظر : من قضايا الاستشراق، يحيى مراد ص40.

(32) ينظر : من قضايا الاستشراق، يحيى مراد ص45.
(33) ينظر : المصدر نفسة، ص51.
(34) الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي : 20.
(35) ينظر : أجنحة المكر الثلاث، لابن حبنكة الميداني : 130.
(36) الدراسات العربية في الجامعات الالمانية : 11.
(37) ينظر : المسار الفكري للاستشراق، آصف حسين، مجلة محمد بن سعود، العدد السابع، ربيع الثاني 1413هـ، ص566.
(38) ينظر : الدراسات العربية الإسلامية في جامعات امريكا الشمالية، اعداد اللجنة المنبثقة عن مؤتمر الشباب المسلم المنعقد في طرابلس عام 1973م.
(39) ينظر : رحلة الفكر الإسلامي، السيد محمد الشاهد : 181.
(40) ينظر : الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي : 35، والاستشراق المعاصر، مازن مطبقاني : 172، فلسفة الاستشراق: 81.
(41) ينظر : المستشرقون، العقيقي 1/ 138.
(42) ينظر : الابتعاث ومخاطره، محمد الصباغ : 15.
(43) ينظر : منتدى مربد الادب : www. mearbd. net.
(44) ينظر : Said. Orientalism, p129.
(45) ويكيبيديا الموسوعة الحرة.
(46) ينظر : الفكر الإسلامي الحديث، محمد البهي : 35.
(47) ينظر : موقع مركز المدينة: www. madinacenter. com.
(48) ينظر : المصدر نفسه .
(49) ينظر: الاستشراق أهدافه ووسائله : 85، المستشرقون : 1 / 156، الرسول في كتابات المستشرقين : نذير حمدان : 37، الاستشراق والخلفية الفكرية : 78، الاستشراق الفرنسي نشأته وخصائصة : وفاء الخميس: 13.
(50) ينظر : المستشرقون نجيب العقيقي : 194.
(51) ينظر: القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، بلاشير : 23/ 106.
(52) ينظر : المصدر نفسه 9/ 105.
(53) ينظر : المستشرقون، نجيب العقيقي : 196.
(54) ينظر : الظاهرة الاستشراقية : ساسي سالم الحاج، 1/ 375.
(55) ينظر : ترجمات القرآن بين سهام المستشرقين وعنصرية الغرب : د. زينب عبد العزيز، 5-8، وينظر : موقع http://www. ahram. org. eg/.
(56) ترجمات القرآن بين سهام المستشرقين وعنصرية الغرب : د. زينب عبد العزيز، 5-8.
(57) تفسير النكت والعيون للماوردي : 1/ 98.
(58) تفسير مدارك التنزيل للنسفي : 1 / 22.
(59) ينظر : تفسير روح المعاني : 16/ 77.

صُورَةُ الغِرناطِيينَ في رِحلَةِ الحَمرَاء
(للمستشرق واشنطن إيرفينغ)

د. صفاء عبد الله برهان*

مدخل:

يشيعُ في الدراسات الإنسانية الراهنة الكثير من المفاهيم والمصطلحات، التي تجسّر المسافة بين الشعوب والمجتمعات المتباينة في خصوصياتها المحلية، ما يؤدي إلى الإطلاع على تلك الخصوصيات، واستثمارها في عملية فهم الآخر وضرورة التواصل معه. مع الأخذ بظروف نشأة هذا التواصل الذي يعزّز معرفة المجتمع الآخر، ولاسيما فيما يخصّ الصورة الثقافة، التي تؤشّر بدورها حتمية السير خلف الظروف الطارئة والغريبة والمتفرّدة.

ومن هنا تصدر أهمية الأدب المقارن في حضوره المتنوع والمؤثر، وما يعني ذلك من اكتشاف الحلقات التي تنماز بها آداب المجتمعات وثقافتها، والقيمة التي يمكن أن نحصل عليها من ديمومة التواصل بين حضارات الشعوب كافة. وبذلك كانت للصورة الثقافية أهميتها في رسم الكيان الاجتماعي للحضارات، ومنها الحضارة الغربية، بعد نجاح نهضتها وتبلور هويتها الحديثة، التي قسّمت ما للآخر بهدف استعماره؛ لأن ثقافة التفوّق

(*) جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية.

التي احتكرتها الذهنية الغربية، عملت على إلغاء المنابع المشرقية، انطلاقا من مبدأ الأنا وذلك منذ سنة 1492، بعد أفول الحكم العربي في الأندلس، وانطلاق الأسبان في رحلات اكتشاف العالم الجديد.

لقد عرف عن (أدب الرحلات)[1] بأنه صورة للحياة الثقافية المطعَّمة، التي تواشج بين المجتمعات المختلفة؛ لأنها تقيّم أحوال المجتمعات المتواصلة فيما بينها، وتحفّز الأديب في استثمار قضاياها، في عملية نتاج تسعى إلى مواكبة الصحوة الغربية. ولعلّ المستشرق (واشنطن إيرفنيغ)[2] خير من يمثل رؤية الآخر الغربي للمجتمع الغرناطي، الذي اهتمّ به قائلا : (كتبت هذه الحكايات والقصص كتابة أولية، حين إقامتي بالحمرا، ثم أضفت لها فيما بعد ملاحظاتي التي سبق أن دونتها أثناء رحلتي إلى هناك. آخذا بعين الاعتبار المحافظة على ألوان النظرة المحلية؛ لأظهر هذا العالم الأصغر الأندلسي ﷺيا ومعبرا تماما_ كما ساقني حسن الحظ لأن أجد نفسي فيه؛ ولأن العالم خارجه ليست لديه إلا فكرة ناقصة عنه حاولت أن التقط _وأبرز_ وأعبر عن شخصيته بنصفيها الشرقي والإسبان)[3].

لقد كانت رحلته في حقيقتها صورة لهذه المجموعة البشرية المتفرّدة، التي يصعب تمثيلها في بنائها الثقافية والاجتماعية المتعددة؛ لأنها تحتوي مسائل لفتت انتباه أكثر العقول المهتمة بأدب الرحلات، والموازنة بين حضارات الشعوب المتداخلة. علاوة على كشفها عن الكثير من المفاهيم الأساسية المغلوطة عن الشعب الإسباني في إقليم الأندلس، فكان أن عدت أعماله حجة، بعدما (تفوّق على كل الكتاّب العرب والأسبان بإعطائه للعالم تاريخ هؤلاء بشكل منهجي عقلاني غير متعصب ومنظم، وإذ يحتل هذا الكاتب الفذ عند الأميركيين المنزلة نفسها التي يحتلها شكسبير عند الإنكليز)[4].

وبهذا التفرّد انتشرت دراساته وتلقفها الباحثون واعتُمدت مرجعاً مهما، في الأدب والفكر العالمي، إزاء العدد الكبير من الكتب التي ظهرت في عصره؛ بفضل تجرّده التام وابتعاده عن الاجترار والأساليب النمطية، وقد

زان ذلك تجربةٌ كبيرةٌ وثقافةٌ واسعةٌ، فجاءت (كتابته مزيج من الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والأدب، وبمثل هذه المرآقي الصعبة التي قلّما يستطيع قلم أن يوفيها حقّها واحدة واحدة، كما استطاع قلم إيرفنيغ، سطع بها أي سطوع في الأدب والفكر العالمي)[5].

وفي ضوء هذه المعطيات المتنوعة، آثر الباحث تناول رحلة (الحمراء) في محاورة صورة المجتمع الغرناطي[6]، وما تخرجه من أدبيات تواصلية مع أشطار ذلك المجتمع، وذاته المتفاعلة مع بعضه ومع الآخر الغربي. لقد عرضت رحلة الحمراء صورة الآخر في أفق تعبيري، يكشف عن علاقات الغرناطيين المحلية والخارجية؛ لأنها أرسلت مواقف المجتمع المحلّي بعين الناقد الموضوعي، والذي يحسّ بما يعيشه أولئك القوم، بخلاف الجهود التي بذلها كتّاب غربيون، بخاصة أن معظمهم لم يتحرر من نزعته الشخصية. وختاما فقد جاءت خطة البحث في خطوات متتابعة، وهي: تأصيل صورة الآخر، وبعدها تناول صور عن المجتمع الغرناطي، مثل: صورة السلطة، والخارجون على القانون، والفقراء في غرناطة، وصورة المرأة الغرناطية.

تأصيل صورة الآخر:

صورة الآخر من المفاهيم الخصبة في الدرس الأدبي، وقد استثمرت ما يجري من تطورات مختلفة لتكوين مقاربة معرفية، تدفع بهذا الدرس إلى اكتشاف الأبعاد التصويرية للأنساق الداخلية والخارجية في المجتمعات، بعنونة دقيقة للمشاريع الأدبية المرتبطة بهدف معرفة الآخر، وتوظيف آدابها لأغراضه الأساسية التي تلاحق الصورة الذهنية للذات والآخر في وقت واحد؛ وعليه (فإن أية صورة للآخر هي انعكاس للأنا سواء أكانت تجسّد اختلافا (الآخر مقابل الأنا) أم لقاء (الآخر يشبه الأنا) وبذلك تعد هذه الصورة فعلا ثقافيا، يقدّم تفاعل الأنا مع الآخر، فنعايش تفاصيل الحياة الاجتماعي والفكرية والروحية، بكل صدق وعفوية)[7].

لقد عرف الأدب المقارن صورة الآخر، نتيجة الاحتكاك بمفاهيم الشعوب المختلفة، وقد أدّى ذلك إلى تداخل الأمزجة المختلفة في النظرة

إلى منجز الآخر الحضاري، بعد انشطار المجتمعات في ثقافتها وسلوكها، بما غذّى الأدب بفاعلية كبيرة، دعته إلى الالتزام أكثر بالقضايا الإنسانية وحقائقها الكبرى عند التعاطي معها، وبهذا فنحن (أحوج ما نكون إلى دراسة الصورة ليس فقط بصفتها أحد فروع الأدب المقارن، وإنما لتؤسس تفاهما بين الثقافات المتنوعة، فيزداد لقاء الإنسان بأخيه الإنسان، عندئذ تزدهر القيم الخالدة، التي تنسج المحبة والأخوة والخير بين البشر، فتنأى الحروب والعنصرية عن عالمنا، ويعيش الإنسان في عالم أكثر إنسانية)[8].

وطبيعة الأمر تتعلّق بمستجدّات العلاقات الثقافية، التي تحدد العلاقة بين الأفراد ضمن مجتمع واحد، ومن ثمّ مع المجتمعات الأخرى المختلفة عنها ثقافة وأسلوبا، ومن هنا ندرك أن السعي إلى تأصيل صورة الآخر، يتم من خلال النّظر ضرورة التّوفيق بين معطيات التّراث ومستجدّات المجتمعات المتمدنة. ولم يكن الأفق الأمريكي الحديث بمنأى عن تلك المحاورة الثّقافية، بل أضاف عليها مما وصل إليه من مناهج نظرية وضعتها حيز التنفيذ، فأخضع الرحلات لمقاربات أدبية متنوعة، بيّنت أن الإنسان (فردا أم جماعة_ لا يمكنه أن يعيش خارج بيئته أيا كان الزمان أو المكان، ولذلك فهو مرتبط بالوسط العالم وتغيراته المتسارعة على كل صعيد ومستوى. وإن حدث ذلك وعاش في عزلة، انتهت به هذه العزلة إلى العجز في تطوير حياته وأدواته وحاجاته، ومن ثم وقع في الخلط والخلل، والزيغ والجهل والنقصان)[9].

والمأمول أن تستمد أدبية صورة الشعوب مقوماتها من مدلولات أخلاقية وسلوكية، ويمكن إجمالها في حركة النهضة الغربية الأدبية والعلمية والفكرية. وهو ما ألف عند واشنطن إيرفنيغ، الذي أرسل تأملاته في رحلته المعالجة لصور ذلك المجتمع. وكان الرجل ذا عقلية متجرّدة تؤمن بأن (استغلال الانفعالات البشرية بشكل مكثف، والتوجّه بالصورة إلى العواطف لا إلى العقول، أساس راسخ في تكوين الصورة وترويجها. لذا لابد من دراسة نفسية الشعوب التي نرسمها في الصور، والشعوب المتلقية، ويحظى الطرف المتلقي بالأهمية، وحين ندرك ما يقبله هذا الطرف، وما يرفضه نتمكن من إنشاء صور رائجة لديه)[10].

وعلى هذا التصوّر الذهني تكون عملية دراسة المتغيرات في الصورة الثقافية للآخر، ضرورة ملحّة في وضع النتائج التطبيقية التي توازن بين مجتمع وآخر، ما يشكّل موقفا حاسما في المواقف الوظيفية للباحثين، وهو ما يتأكّد لدى معرفة نظرة الذات نحو الآخر المختلف، وطريقة تعامله مع هذا الاختلاف، واستثماره في قصدية ممنهجة تؤلف سمات المرحلة المشتركة، في لغة تستقري (مواقف الأفراد، واستجابتهم للأحداث، والمجريات؛ لكونها تمثّل مستعملها، وتصرّح بموقفه نحو ما يعبّر عنه من مفهومات، ورموز لترجمته إلى صفات، وأحكام قيمية تنقل استحسانه أو نفوره)[11].

وعليه تقدّم معها شهادة بحقيقة التماسك الثقافي مع تنوع الاتجاهات النظرية، وضرورة الربط بين عمليتي الاختلاف والائتلاف، إذ (لا تشكّل الحضارة الغربية، التي تفرض نفسها كنموذج قيمي للمجتمعات الأخرى هما ثقيلا لأفراد العينة، فهم لا يدخلون في صراع مع مصادرها وآلياتها ومؤسساتها، وهم لم يصلوا إلى حد الأخذ بالحضارة الغربية أو الانبهار بها، كما أنهم لم يصلوا إلى حد القطيعة معها)[12].

وليس بعد ذلك إلا أن تظهر هوية الآخر أداةً مناسبة لتصوير الحقائق، التي تكتشف في الارتحال الذوقي؛ لاختراق الغموض لـ(يدرك المثقف أن المعرفة لا هوية لها، وأن دوافع إبداع الجمال تكاد تكون واحدة في كل اللغات، من هنا تكمن أهمية الانفتاح المعرفي التي كانت الحضارة الإسلامية إحدى نتائجه)[13].

وهكذا ينشأ لدينا نص أدبي مقارن ينتج في عملية شعورية، تخصص دلالات مشبعة بالتقاليد والأعراف، للآخر المنظور إليه على صعيد الكتابة، التي تحدث تحقق تفردها عند إيرفنيغ، بالاعتماد على إيقاع ذلك المجتمع. الذي انتزع الأزمة الثقافية للمجتمعات الغربية، نحو هذا المجتمع الذي تجاوز الازدواجية الاجتماعية بطبيعته الفطرية، وكانت صورته ذات منحى مهم في فهم الآخر، بحسب الأفق الذهني والسلوكي المواكب لسيرورة المجتمع الغرناطي وقتذاك.

صورة السلطة:

ظهرت صورة السلطة الغرناطية متأرجحة إلى حد كبير، سواء ما كان منها يمس الحاكم أم القائد، فكانت صفحة للبيئة الغرناطية التي كانت تعاني الصراع واضطراب الأمن، وقد أبرزت في كثير من معاييرها السلوكية، الحديث عن العلاقات المفترضة بين القائد والحاكم وسكان غرناطة والخارجين عن القانون. وهي منزلة احتفظت بها من حرص السلطان على تمثيل سلطاته، عقب كل تحوّل في مرحلة جديدة، بخاصة فيما يتعلق بطبيعة الصراع بين المجتمع والرفض المطلق للسلطة القانونية أو القبول بها، فأظهرت رحلة الحمراء اختلاف الرؤى، التي شهدها المجتمع الغرناطي أمام الخلل الناتج عن تعدد السلطة وضعفها، وازدواجية المخططات في اختراق الأمن الغرناطي لصورة السلطة المحلية. فمن تلك المشاهد الواضحة ما يبرز عند لقائه قائد إحدى المجموعات الحارسة، يقول: (تناول قائد المجموعة الحارسة العشاء معنا. وهو رجل مليء بالحياة والمرح الأندلسي، وأخبرنا أنه كان في غزو لشمال أفريقيا، ثم أعاد على مسامعنا مغامراته بالحب والحرب بقصائد مفعمة، أضاف إليها مزيدا من التعبير بحركات يديه وعينيه البراقتين. أضاف بأن لديه قائمة بأسماء كلّ اللصوص في البلاد، وعرض علينا رجاله للمرافقة قائلا: إن واحد منهم كافٍ لحمايتكم أيها السنيور. فاللصوص يعرفونني ويعرفون رجالي. وحيث يظهر واحد منا يكفي لإشاعة الرعب في قلوبهم عبر كل السييرا فشكرناه على ما قدم، وأكدنا له بنفس أسلوبه بأننا وبحماية مرافقينا لن خاف قطاع الطرق في الأندلس)[14].

تنطق الصورة عن ثقافة ذلك القائد المتنوعة، المصحوبة بلغة الجسد التي يحاول من خلالها، تأكيد ما يعرضه من مغامرات في الحب والحرب معا، ويدرك من خلالها مفهوم الخطاب الذي تنتجه صورة (القائد)، التي تترك بدورها الانطباع المؤثر، لمجموعة المشاعر والأقوال التي يتباهى بها ذلك القائد، فيغدو منها غاية اللقاء مع هذه الشخصية المرحة والواثقة من نفسها ومن جنودها، في نزعته المعرفية التي تعمل على تحريك مفهوم السلطة، الحافظة للأمن في ذهنية الوافدين، ما يسكّن من روعهم إزاء ما

يسمعون عن اضطراب الأمن، فالقارئ يدرك أن هذا المرح هو صورة للطمأنينة التي يزرعها القائد بعبقريته الخاصة، ويجد فيها البعد النفسي لانطباعه ومشاعره الذاتية، التي تزيح عوالم الخوف المجهولة، فما عليه غير البوح بالكلمات والتعبير بالحركات، التي وجد فيها رمزا للقدرة والسلطة، والتي تواري العجز الأمني المتأصّل وقتذاك. بل زاد من ذلك عندما سخر من اللصوص بحيث وضع واحدا من رجاله أمام مجموعة منهم، ما يتولّد معها انطباعا إيجابيا يكسر صمت الوافدين، بتصديق أقواله وترديدها، بما يغني عن كلام الكثير من الكلام، في محاولة مقابلة من الوافدين لدغدغة مشاعره، التي أجادت التعبير بعلاج واقعي في داخلها مع هذا القائد، ويدرك على وفقها أنه (يجب أن تدرس الصورة الثقافية باعتبارها مادة أنثروبولوجية وممارسة لها مكانتها ووظيفتها ضمن العالم الرمزي (الخيالي) الذي لا ينفصل عن أي مؤسسة اجتماعية أو ثقافية، لأن المجتمع يرى نفسه، ويعبّر، ويحلم، من خلال هذا العالم الرمزي)[15].

وهكذا لم تشهد المرحلة التي زار فيها واشنطن إيرفنيغ الحمراء نوعا من السلطة القوية، على الرغم أن هذه السلطة تمثّل الحامي لما ورثوه من مشروع حضاري أسهم في صياغة المعارف الإنسانية؛ لذلك عاد إلى الماضي القريب حيث سلطة الحمراء القوية . قائلا : (كان يحكم الحمراء حاكم عرف عنه أنه فارس عتيق شجاع، ولأنه فقد إحدى ذراعيه في ساحات القتال فقد كان يعرف، عموما، باسم (الحاكم وحيد الذراع)، والحقيقة، كان الرجل يفتخر بأنه جندي قديم وكان شارباه ينفتلان عاليا حتى عينيه، حذاؤه من أحذية الحملات العسكرية، وعلى جانبه سيف طليطلي طويل كالسفود ومن جيب صدره يبرز منديله الجيبي، علاوة على ذلك، فقد كان شديد الكبرياء، شديد الحرص على الشكليات متمسكا بكل ماله من امتيازات وحقوق منصب وتحت إشرافه، تمت المحافظة بدقة على حرمة الحمراء وعصمتها باعتبارها مقرا للملك ومنطقة للسيادة الملكية، فلا يسمح لأحد بدخول القلعة بسلاحه، حتى ولو كان ذلك السلاح سيفا أو عصا، إلا إذا كان من مرتبة معينة، كما كان على الفارس أن يترجل عند البوابة ويقود حصانه من لجامه)[16].

هنا تظهر هيبة السلطة في ضرورة أن يأخذ (الحاكم) بسنة الحكّام الأقوياء، في جوانبها المادية والمعنوية والشكلية حتى، ما يضمن معها معرفته الكبيرة بصميم عمله، واكتراثه بواقع الحمراء التراثي والمعاصر، بحيث لا يتحول إلى مسيء لسنة الحكّام الكبار الذين تسلطّوا على كرسي غرناطة من العرب، من حيث لا يدري أو لا يدري. ويبدو جليا أن المهم من ذلك كله مراعاة المقاصد ورعاية القيم السلطوية، إلى الحد الذي أصدر توجيهات حتمت الائتمار، باحتساب غرناطة (مقرا للملك ومنطقة للسيادة الملكية)، وضرورة عدم الغفلة عن ذلك من رعاياها الأعلون مرتبة وكذلك الأدنون، ومنها حرمة حمل السلاح وإن كان حقيرا وحرمة دخول الفرسان ذوي الشأن المرموقة وهم يمتطون صهوة جيادهم، بما يعزّز حضور هيبة الحاكم وأهمية غرناطة، ومن ثمّ الإسهام في صياغة ثقافة السلطة الحازمة والواعية.

ويعرض لنا إيرفنيغ صورة رشيقة لأريحية حاكم غرناطة، عندما استضافه في داره، ما يعني أن الرجل قد قطع شوطا كبيرا في إحداث فرز حقيقي عند بناء سلطة قوية ومضيافة، كما يظهره النص: (إذا كنتم ترغبون بالسكن هناك فشقتي في الحمرا تحت تصرفكم؟! ولأننا نعرف أن محط الحديث عند الإسبنيارد، هو ضرورة إخبار مضيفه أن بيته هو بيته كمجاملة عامة، يجب أن يرد عليها بعدم القبول، وكذلك عدم قبول ما يعجبك في منزله حين يقدمه لك فورا. كدلالة على كرم عندك كدنا أن نفهم من عرض الحاكم لشقته الملكية هذا النحو. لكننا كنا مخطئين. إذ إن الحاكم كان يعني ما يقوله حين أضاف: ستجدون غرفة غير مفروشة، ولكن العمة أنطوينا المسؤولة عن القصر يمكنها أن ترتبها لكم، كذلك ستعتني بكم طوال إقامتكم، فإذا نحن رتبنا الأمر معها سيكون قصر الملك شيكو تحت تصرفكم)[17].

الذي يبدو جليا أن هذه الصورة ترفض السخرية والكذب عند هذا الحاكم، الذي يأنف من التعارض بين ما يقوله وما يفعله، بعدما بان لإيرفينغ ورفقاؤه خطأ توهمهم نحو حقيقة اقتراحه. عندما انطلق انفعاله

المتعايش مع المكوّن الغربي المتمثل بالأمريكيين، من بؤرة الأريحية الأندلسية المهيمنة على سلوكه، بمشاركة الغربيين منزله وهو ما مثّل ثقافة غريبة عنهم؛ إذ ليس بوسع كلّ الحكام القيام بذلك، ومنها ندرك طبيعة ثقافة السلطة الغرناطية، بوصفها أداة تواكب الحاجيات المادية والروحية . وتثبت عدم الازدواجية في الفكر والسلوك، بما هو أصيل من تراث الأمة الغرناطية، وما هو طارئ غريب تعيشه الذهنية الأمريكية.

كذلك أبرزت رحلة الحمراء صورة التعارض والتنافس بين القائد والحاكم، يقول: (غضب القائد العام، هو الذي يأمر ولاية بكاملها أن يكون لديه موقع مستقل كالحمراء وسط مناطق نفوذه ذاتها. وقد صار الأمر أكثر إثارة للغضب عند حدوث قصتنا هذه، نظرا لغيرة الحاكم العجوز الشديدة وقابليته السريعة للغضب، هو الذي كان يشعل نارا لدى أقل سؤال عن سلطاته وصلاحياته، ونظرا أيضا لحالة التشرّد والانحلال التي كان يتّصف بها الناس الذين راحوا يعششون شيئا فشيئا في القلعة وكأنهم في ملجأ أو مصح، عائشين نوعا من حياة التشّرد والرعاعية، قائمين بالكثير من أعمال السلب والنهب على حساب سكان المدينة الشرفاء. إذن كان ثمة نوع من العداء ووجع القلب الدائم بين القائد العام والحاكم، لعل أقسى ما فيه بالنسبة إلى هذا الأخير، باعتباره أصغر الجارين المتنفذين هو أن يكون صعب الإرضاء متشددا فيما يتعلّق بالشرف والكرامة)[18].

غير خافٍ ما في هذه المشاحنة من نوايا مسبقة؛ لتكثيف الاعتزاز بالسلطة، بما يجلب معه خطورة خلق تدهور، في مجتمع يقوده حاكمان متنافسان، اختلفا في كثير من الميول والقدرة، بخاصة الحاكم الذي ظهر منهوك القوى، إلى الحد الذي شحبت هويته السلطوية، وهو ما يخدش كرامته بخاصة إذا ما كان الأمر يتعلّق بخروج الأمر من يديه، بمجموعة من المتشرّدين الذين لا طاقة له بهم، ولم يكن له إلا الكبرياء وسرعة الغضب؛ لعله يسترجع الهدف المركزي، وهو إعادة الذات والهوية لهذا الحاكم العجوز، المبتلى بقائد منافس ورعية رعاع، عوض السقوط الكامل في إقحام نفسه، بمناوشات مع المصعرين خدهم للأوامر والنواهي. وهكذا نتعرف على

هذه الصورة النمطية لذلك الحاكم، ولكن مع فرق يسير يستنبط من طبيعة المكان وخصوصيته التاريخية، التي تخلص إلى الهاجس الخلقي، الذي يحاول إعادة نتاج سيرة سلفه في أدب السلطة القوية، ويبدو أن هذا الاختلاف كان مدعاة للغرناطيين، بتجاوز الخلافات التي تنخر التراث الروحي، ضمن بنية الثقافة الإسبانية.

الخارجون عن القانون:

تنبع النظرة السيئة نحو أولئك الخارجين عن القانون، من طبيعة تفكيرهم وطريقة سلوكهم الشخصي، على حساب المنفعة العامة، وقد ساعد على ذلك ما عرفته إسبانيا من أوضاع صعبة، فقد (كان القرن التاسع عشر في إسبانيا قرن اضطراب وانكماش، لم يلعب ملوكها فيه الدور الرائد الذي توقعه منهم الأسبان)[19].

وتصوّر رحلة الحمراء مواضيع محددة، تبرز الحضور الكبير للخارجين عن القانون في غرناطة من قطّاع طرق ولصوص ومهربين، والتركيز في صور المنهجية الفكرية والسلوكية التي كانت تحكمهم، وما ينشأ عنها من سنن جسّدت الأغراض الخاصة لتلك العناصر، التي أوضحت أهدافها وأساليبهم المبتكرة، فوصفها بمفردات ذات قيمة اجتماعية؛ لأنها كانت (متأتية من أنها تصور لنا تأثر الكاتب بعالم جديد لم يألفه والانطباعات التي تركها في نفسه)[20].

لقد أبرز إيرفنيغ في كثير من صور الجهود الذاتية، للحفاظ على الأمن الشخصي والعام من خطر لصوص غرناطة، ومنها ثقافة حمل السلاح، التي غدت ظاهرة واسعة ومألوفة بين أهل الحرف والأثرياء، الذين وفّروا الأمن لأنفسهم بوسائلهم المتاحة، ما يؤكّد خروج غرناطة عن سلطة القانون، فبان لدينا الإسهام الشخصي في الحفاظ على الأموال، بخاصة عند الأثرياء الذين يمتنعون عن الخروج بمفردهم، كما يقول في هذا النص: (الاستعمال الواسع للسلاح في هذه البلاد يوضّح بشكل بيّن جدا عدم الأمن العام فيها. فللفلاح في الحقل، وللراعي في السهول دائما خنجر وغدارة وبندقية. ومن

النادر أن يذهب الأثرياء إلى السوق بدون مرافقة خادم مسلّح. وحتى أقرب رحلة يجري التهيؤ لها بما يشبه الذهاب إلى الحرب)[21].

ولا يحتاج القارئ أن يجهد نفسه في مناقشة هذه الحال المأزومة؛ لأن غرناطة في تلك المدة كانت تشهد تراجعا في الأمن: نتيجة إهمال إقليم الأندلس، الذي كان يمثل مصدر ثورات وإزعاج للبلاط الملكي الإسباني، وكان من البديهي أن لا يشعر أحد بالطمأنينة، سواء كان مالكا أم مملوكا، زد على ذلك تراجع الإمبراطورية الإسبانية في ذلك القرن، وخسرانها أكثر مستعمراتها، ومن ثم كانت يد اللصوص تطال طبقات المجتمع كافة، بما يسد حاجاتهم الأساسية، ملغين بذلك التمايز الطبقي، وإن بدا على أشده مع الأثرياء، المصحوبين بخدمهم المسلحين، بل يزداد التأزم عند الابتعاد عن مركز غرناطة. حتى أمست خصوصية تنفرد بها القوافل، التي تنتقل من جبال البرنيه شمال إسبانيا إلى جبل طارق، انطلاقا بما رصده إيرفنيغ، وهو يصف مزاج التنقل الخاص، قائلا: (إن المزاج الخاص الذي انتجته الطرق حين الترحال، يشبه إلى حد بعيد ما يحصل في قوافل الشرق، حيث تلحق بها المرافقة المسلحة في يوم محدد؛ لذلك يقلل المسافرون الإضافيون عددهم، ويعتمدون على قوتهم الذاتية. وبهذه الطريقة البدائية تتحرك التجارة في تلك البلاد، من جبل البرنيه - البرنس والآوسترا إلى البكازارا والبقصار والسيرادي روندا حتى جبل طارق. حيث على المسافر أن يعيش عيشة قاسية)[22].

وحقيقة التدهور لم تكن جديدة على الأسبان، ولكن صورة الدهشة في الوعي الغربي، تبرز بصورة كبيرة من هذا الاختلاف في الصورة الواقعية، التي لم تألفها ذائقة إيرفنيغ الأمريكية، ما دفعه إلى متابعة حثيثة لرصد هذا الاختلاف الكبير، الذي عاشه إحساسا نكص على الذاكرة المختزنة عن أحوال القوافل المشرقية، والغريب فعلا في هذه الصورة أن انعدام الأمن كان يشمل أغلب التراب الإسباني، وهنا يعرض علينا إيرفنيغ تساؤلا مهما، حول تفشّي ظهور نوبات الاضطراب في أوقات من تاريخها، وحول البطالة التي كان يعيشها جزء من الشعب الإسباني عامة والغرناطي خاصة، الذي هو

نتاج السياسات الخاطئة للبلاط الملكي، فيعبّر عن الوجدان المحلي في تجلياته المستمرة، ومدى محدودية المدنية الغرناطية، ومن هنا (تفيد الصورة الأدبية في توسيع أفق الكتابة والتفكير والحلم بصورة مختلفة فتغني الشخصية الفردية، ويتم التعرّف إلى الذات وإلى الآخر، هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الجماعي فإنها تفيد في تصريف الانفعالات المكبوتة تجاه الآخر، أو في التعويض عن أوهام المجتمع الكامنة في أعماقه وفهمها، كذلك تبين الصورة المغلوطة المكونة عن الشعوب، فتسهم في إزالة سوء التفاهم، وتؤسس لعلاقة معافاة من الأوهام والتشويه السلبي والإيجابي، وذلك حين تعطي حقه كما تعطي الذات)[23].

ولا يفوت الباحث التذكير بأن هذه الفئة من الخارجين على القانون، كانوا ممن يمتهنون هذا السلوك بحسب ما تدفعه غرائزهم، ولم يكن الدافع له هو الفقر الذي ربما عاشوه؛ إذ إن كثيرا من الفقراء قد أنفوا السير في هذه السبيل، كما ستبديه السطور القادمة، ولكن الأمر هنا يتعلّق بذهنية فُرضت على السلوك الجمعي، لهؤلاء الخارجين الذين كانوا في سعي متواصل لتطوير قدراتهم؛ لإدخال الرعب في قلوب فرائسهم من التجّار والأغنياء والفقراء على حد سواء، فجاء سلوكهم صدى لما أنتجته التحوّلات، التي عاشتها إسبانيا في العصور الوسطى، وصورة لثقافة الصراع التي اكتنزتها غرناطة في شيخوختها، وهي تواجه ظروفاً صعبة بعد طرد المسلمين وبوار الحراك التجاري والزراعي، النشط في أيام الحكم العربي[24]، ما جعل الحوادث السلبية تقفز في المشهد الغرناطي؛ لتتحول إلى عقد نفسية نفثها أولئك المصدورون. وفي ضوء ذلك تظهر أهمية أخذ الحيطة المستمر، والتأهب التام للظهور المفاجئ لهذه الفئة، كما حدثنا إيرفنيغ قائلا: (وتظل أسلحة هؤلاء الرجال بأيديهم، أو معلقة على سروجهم استعدادا لإشهارها بسرعة مستميتة؛ لأنهم يحملون معهم كل ثروتهم دوما، كذلك يعتمدون في حمايتهم على عصبتهم ضد الخارجين على القانون (الباندوليرو) الذين من طبعهم الهجوم فرادى بخيولهم الأندلسية السريعة، معتمدين على تسلحهم التام، ومناورتهم حول القوافل، لانتهاز فرصة مناسبة للهجوم)[25].

ومن هذه الصور السلبية لطبيعة الضياع الغرناطي، يدرك التهديد الكبير لأمن الغرناطيين، ما يجعلهم دائمي التسلّح؛ خشية المفاجآت التي يصنعها (الباندوليرو)، بإدخالهم الحيرة والقلق المستمرين عليهم؛ بسبب حملهم الدائم لثروتهم، ما يعني عدم وجود مكان آمن يودعونها فيه، فهي ترافقهم أينما حلّوا ونزلوا، ما يسيل لعاب اللصوص، الذين كثيرا ما يوقعونهم في المحذور، فشكّلت ثقافة التسلّح ضرورة اجتماعية إزاء الواقع المرير، حتى سرى ذلك في وعيهم المخزون، وبخلافه يكونون نهبا لأولئك الفرسان على الخيول الأندلسية، التي تلاحقهم وتؤشر معها أيضا ارتجاف أوصال الغريب، الذي يحاول تجنب مجموعة من المحذورات التي أدركها. مع الأخذ بالحسبان صورة أخرى كانوا يستحضرونها، وهي حتمية مقابلة قطّاع الطرق، وضرورة التنبّه إلى جريرة استغفالهم بعد مروره بالمناطق الجبلية، والممرات ضيقة، التي كانت أفضل مكان للصوص وقطاع الطرق. يقول: (لم نأخذ معنا إلا الضروري من الثياب والغذاء والمال لمثل هذه الرحلة، مع بعض الدولارات الإضافية لدفعها كخوة لقطاع الطرق لإرضائهم. حيث أن المسافر الفارغ اليدين الذي يقع بين أيدي هؤلاء السادة سيء الحظ جدا. حيث يعتبرونه وكأنه يغشهم ويحتقرهم، فهم أولا وقبل كل شيء لم يخاطروا ضد القانون كي لا يحصلوا على أي شيء)[26].

ويبدو أن المتعقّلين من المسافرين، كانوا على دراية تامة من فلسفة أولئك اللصوص، فاتخذوا سنة دفع الفادح بما يرضيهم، ليمكّنهم من تجاوز الغضب الكبير، الذي يلحق (الفارغ اليدين)، بما يخالف المقولة المشهورة (المفلس بالقافلة أمين)، فهم لا يهتمون بفعل الفقر وإن كان حقيقيا، ولا يأمل الرأفة منهم وإن كان صادقا، بل يجب اجتناب ذلك، وعليه أن يحمل ما يطفئ غضبهم وينقذ نفسه؛ لأنها من أولويات حرفتهم التي تنزل غضب السلطة عليهم، والتي يتحتم العمل بها من قبل المسافرين، وعليه فإن الراغب في العدول عنها، يحتقرهم ويمارس الغش عليهم، ولا يراعي مقتضيات حالهم. وبذلك فهو لا يحسن التعامل مع فلسفتهم، والخروج على سنتهم، وحقيقة مهمتهم، التي خاطروا بأنفسهم من أجلها.

وما يلفت الأنظار في صورة الخارجين عن القانون، صورة طريفة لاستثمار العلاقة الزوجية في مشهد غزلي، يخالف الحقيقة التي يحملها أولئك المهربون، يقول: (رحت أراقب إحدى الجميلات الدعجاوات. وهي تخرج من شرفتها متشّحة بلباس حريري، وتتزين بالورود، وتحمل رسالة من فارس أسمر جميل، يأتي دوما إلى تحت شباكها. وأراه أحيانا في الصباح الباكر، يسرق النظرات ويتبادلها معها، ثم يربض في الزاوية. ربما بانتظار إشارة منها ليدلف إلى المنزل، وفي الليل أسمع نغمات غيتار يصاحبها حركة في الشرفة من زاوية إلى أخرى فيها ـ لذلك تصورت قصة غرامية، تشبه قصة ألمافيفا ولكن مرة ثانية تبينت أن العاشق هو زوج السيدة وهو من الخارجين عن القانون، وكل الإشارات من أجل تمرير بضائع مهربة)[27].

وهنا تبدو طرافة عمل هذين (العاشقين)، حيث شروع المرأة بدور المعشوقة التي تنتظر حبيبها على شرفة البيت، واستمرار المشهد الدرامي الجميل في أوقات معلومة؛ لأنه يسعى إلى تشتيت الأفكار والأنظار معا، من أجل عدم التمييز لحال المرأة والرجل معا، ولم تشأ أن تميط اللثام عن العلاقة الحقيقية بينهم، التي تواري حقيقة (التهريب)ـ فكان أن شكّل توجها جديدا يبعد الأنظار في الليل وقت التهريب، بحركتها في زوايا مختلفة من الشرفة، ما يبعد الفضول من الحاضرين؛ تجنبا مما يلحق من إحراج، فاستثمروا بذلك النزعة النفسية لدى الحاضرين؛ لأجل تحرير المشروع المادي الغير شرعي. وبذلك يفهم أن الخارجين عن القانون كانوا لا يتورعون في إيجاد أية وسيلة، لتحقيق مآربهم ومنها هذه الوسيلة، التي يتعسّر على الآخر معها اكتشاف هوية الأنا المضمرة (المهرب).

الفقراء في غرناطة:

كان لرحلة الحمراء أن تظهر خطاب الفقراء وأسلوب حياتهم، بصورة متفرّدة عن بقية الفقراء في أوروبا والعالم الجديد؛ إذ إن هؤلاء الناس اعتنقوا نزعة إنسانية واضحة، تجعلهم يأنفون من كلّ ما يشين إلى كرامتهم من قريب أو بعيد؛ لهذا لم يلهثوا كغيرهم خلف الدنيا، بغض النظر عن

الفقر المقذع الذي هدد حياتهم، ويبدو سبب ذلك في (أن إسبانيا هي البلد الذي دخلت في مكوناته الثقافية بالإضافة إلى العناصر الغربية عناصر أخرى سامية في نفس لحظات تكوين الشعب الإسباني)[28].

لقد برزت لدى إحدى فئات تلك الطبقة الغرناطية، ونخص منهم (المعدمين ذوي الأصول النبيلة)، صفة الاعتزاز بأنسابهم الملكية المزعومة، ما جعله مبعثا للخمول والتأمل، الذي غزا حياتهم في كل مفاصلها؛ ليثير دهشة إيرفنيغ عند حديثه عن فقراء السلالة الملكية، بقوله: (كانت معضلة بالنسبة لي معرفة كيفية استمرار سلالات ملوك الإسبان، ولكنها مستمرة، والأسوأ استمتاع هؤلاء بوجودهم هذا. حيث تسير زوجاتهم في ساحات وطرقات غرناطة بمرح، وعلى يد واحدتهن رضيع وحولها نصف دزينة من الأطفال، والبنات العذراوات الأكبر يزين شعرهن بالورود، ويرقصن بالصنجات مرحا؟!! لذلك يمكن القول: إن الحياة تبدو كإجازة طويلة لطبقتين من الناس، الأغنياء جدا، والفقراء، فالأولى لا تحتاج أن تفعل شيئا، والثانية لأنها ليس لديها شيء لتفعله؟!)[29].

المعتقد أنّ ثمة أسئلة حائرة كانت تلوح في أفق إيرفنيغ، وهو يشاهد صورة هؤلاء المنحدرين من سلالة ملوك الحمراء، الذين أشاحوا عن الإجابات المقنعة للبؤس الشديد والعيال الكثيرة، المتناغمة مع المرح الذي يلف النسوة وأطفالهن، والفتيات الجميلات الراقصات؛ ولعلهم اكتفوا من حياتهم بهذه الوسيلة التي تذهب الهموم وتجلب السرور، بما لا يسمح معه بالنقاش حول هذا التكيّف الاجتماعي، الذي لا يلتفت إلى عظمة الأجداد ومنجزات العصر التي أغفلوها في (إجازة طويل لأبدانهم وأفكارهم)، وطرحوا ما يحقّق الغايات العليا، وهم قد تشاركوا مع الأغنياء في خمولهم. ولكن الأمر في حقيقته أعمق من ذلك، فهم ابتعدوا عن ذلك نتيجة السطوة الاجتماعية، التي خيمت على غرناطة المهملة من قبل الملوك الكاثوليك؛ بسبب انشغالهم بقضاياهم الخاصة. فما كان منهم إلا الكشف عن الطرائق التي قد تحفز ذواتهم المهيضة ماديا، للتعالق الإيجابي مع الحياة المتوافرة، والمبادرة إلى صوغ أدبياتها الخاصة بثقافتهم، ومن ثمّ خمول سعيهم إلى

اكتشاف ذاتهم وتنمية قدراتهم خارج ذلك كلّه، بما يتوِّج بمجهود يشكل جسر للتواصل، ما يصدق معه (إن المثل الاجتماعية الذي تقدمها الحياة المنزلية المبنية على علاقة متناقضة مع مبادئ العدل الاجتماعي، والأثر الذي تتركه لابد أن تؤث في طبيعة الإنسان ذاتها)[30].

وهكذا يدرك إيرفنيغ شيئا من تلك الحقيقة، وإن عللّها بظروف المناخ بغرناطة، في هذا المقطع: (إن فن أن لا تفعل شيئا، لا يتقنه أحد أكثر من الطبقات الفقيرة في إسبانيا، اللوم نصفه على الطقس ونصفه الآخر على الحرارة. فإذا أنت أعطيت (الإسبنيارد) الظل في الصيف، والشمس في الشتاء، وقليلا من الخبز والثوم والزيت، وعباءة قديمة وغيتارا، فليسر العالم بعدها كما يشاء، وهو لا يعتبر الحديث عن الفقر عارا؛ لأنه يجثم فوقه مثل عبائته، ويظل يعتبر نفسه شريفا وإن كان على البساط)[31].

ولكن الأمر أكبر ما يعتقده إيرفنيغ، فهؤلاء الفقراء لا يمكن أن يكونوا ضحية الطقس، ولاسيما أن غرناطة معروفة بطقسها المرموق، ما جعلها قبلة السياح، فضلا عن أراضيها الزراعية الخصبة جدا؛ بخاصة أنه اعتراف بحرمانه (أنك لو أعطيت)، ما يؤشر الحيف الاجتماعي الكبير الذي لحق بهم، فما كان إلا أن تكلموا بما يفهموا، متجاوزين القواعد الضابطة لحركة المجتمع الغني، كذلك يلمس تلك الكرامة الكبيرة لديهم، فواحدهم (لا يعتبر الفقر عارا، فهو يجثم عليه مثل عباءته)، حيث الفقر المزمن، وما يقابله من سلوك طبيعي لم يجعله ينحرف اجتماعيا، كحال الخارجين عن القانون، الذين مرّت صورهم، بل كان الافتراض الذي قدّمه من الحصول على القوت اليسير (الخبز والثوم والزيت) والوسيلة المتاحة لديهم (عباءة قديم وغيتار)، تسهيل التواصل عبر هذه الوسائل للعيش والعمل الكريمين، وهنا ندرك الفوارق الكبيرة في هذه المستويات، التي لم يعمل بها في غرناطة، ولم يُدمج بوساطتها هؤلاء المعدومون، بوصفهم بشرا دفعوا ضريبة أندلسيتهم، التي انحرفت عن حقيقتهم، بما شاهده ذلك المستشرق الأمريكي وخاض في تصوراته الذهنية، لهذه الأحوال العسيرة التي لم تمحق مرحهم الأندلسي، الذي وجدوه وسيلةً لنقل المشاعر الإنسانية.

كذلك نلحظ في رحلة الحمراء تلك العلاقة الوطيدة، بين الغرناطيين وحب الحياة والترحيب بالضيوف مع ما فيهم من فقر، ورثوه عن أجدادهم كهوية قائمة بذاتها، تختلف عن الطبع الإسباني، ما ينقل الأعراف والمثل والأفكار بلغة لا تحتاج إلى دليل، يقول: (أما تحت القصر فالطاحونة وأشجار البرتقال على جدول ماء عذب فتفيانا ظلالها. ورافقنا بالجلوس عمال الطاحونة الذين تركوا عملهم للانضمام لنا، معبرين عن طبيعة الأندلسيين المستعدين للراحة دوما. وقد كانوا بانتظار الحلاق الذي يزورهم أسبوعيا لهندمة لحاهم. وبعد قليل وصل الحلاق، وهو صبي في السابعة عشرة من عمره، يركب حمارا عليه سرج قال: إنه اشتراه بسعر معقول، حوالي دولار واحد يسدده في عيد القديس جون (يحيى) حيث يجتمع لديه إلى ذلك الوقت مال كافٍ لتسديد أقساطه)[32].

إنّ المتأمل لواقع هؤلاء القوم الفقراء يلمس التماسك الاجتماعي لديهم، وبخاصة في الترحاب بالضيوف والأنس بهم، ما يتبادر إلى ذهنه أسئلة مهمة، ومنها أن لا مناص من الراحة، التي يجدون لها طعما مع ضيوفهم، كذلك لا قيمة للحياة من دون الاهتمام بالأبدان، وعدم حملها على ما لا تطيق، وهم يعبر عن حقهم الذي يجب أن يمارسوه، ويبرز لنا صورة جميلة أخرى، تؤكد الأصول الكريمة هؤلاء العمال الفقراء، حيث هندمة اللحى في أسبوع، وعدم إطلاقها بخلاف غيرهم من المجتمعات الإسبانية، بل وعلى يد حلاق (فقير مثلهم) يأتي من مكان بعيد لهذا الشأن، وهم بذلك يعطون صورة مشرقة للطبقة العامل الفقيرة، التي تبذل ما بوسعها في التعريف عن هويتها الأندلسية التراثية التي تتجاوز غيرها.

ولابد من الاعتراف أن خصلة الكرامة كانت تلوح في أفق هؤلاء الفقراء والمعدمين، وهو ما يعطي القيمة الروحية للغرناطيين الأندلسيين؛ لأنهم أبدوا كثيرا من المعطيات المتعلقة بإرث كبير، بما بلورتها القرون الثمانية التي حكم فيها العرب تلك البلاد، ومما يوضحّ ذلك قصة الشحّاذ الأبي، التي رواها لنا بقوله: (برز لنا شحّاذ يمشي وحيدا، وكأنه عائد من الحج، ومعه خبز رمادي عفن قديم، وبيده عصاه يتكئ عليها رغم أن الزمن

لم يحنه بعد، إذ كان طويلا منتصبا أكل الزمن منه بشكل متناسب، ويعتمر طاقية أندلسية مستديرة، وعليه رداء من جلد الخروف، ويلبس بنطالا يصل إلى ركبتيه فقط من الجلد، تحته شراب وصندل، وبذلك بدا لباسه القديم محتشما. . . لكن مزاجنا كان يمكنه تقبّل مثل هذا الزائر، الذي يبدو كطالب صدقة مزيف. فأعطيناه رغيفا سميكا من الخبز، وقليلا من خمر مالقا، فتقبلها شاكرا بصورة مقتضبة، ثم رفع الخمر إلى الضوء دهشا قبل تذوقها، وجرعها دفعة واحدة، وقال: لقد مضى مدة طويلة قبل أن أتذوق مثل هذه الخمرة، إنها منعشة لقلب رجل عجوز مثلي، ثم نظر إلى الرغيف، وقال: ليتبارك هذا الخبز. . . وعرفنا منه أنه لم يكن شحاذا دائما بل يشحذ عندما تجبره الحاجة على مثل هذه المهانة، كما أعطانا انطباعا يدل على الصراع بين الجوع والكرامة، خاصة عندما تعرض عليه الأشياء لأول مرة)[33].

على ما في هذه الصورة من مأساوية مادية ومعنوية، إلا أنها تبرز دهشة كبيرة لدى هذا المستشرق الأمريكي، الذي اعتقد زيف حال ذلك الشحّاذ، وظن أنه لم يكن في حاجة مطلقة، وهو يترك المجال لينفتح على إمكانيات متعددة لموازنة حاله مع ما ألفه من صور الفقراء السابقين الذين مرّ بهم، من خلال (المزاج) التي تغلّبت على (العقل)، ما أتاح إمكانية التعرّف على الحال اللافتة للنظر، ومن ثم قراءة متأنية لأوجها وملامحها؛ ليشير إلى بعض مظاهر الحضور الذاتي لذلك الشحّاذ، فما كان إلا وقت يسير حتى عرف أن الشحاذة لم تكن مهنته، بل يضطر إليها عندما تجبره الحاجة على مثل هذه المهانة، وبذلك يضيف صورة جديدة لفقراء غرناطة، الذين تدفعهم الحاجة الشديدة، بما يدرك منها حقيقة المعوزين المضيئة؛ لأنه أعطى انطباعا إيجابيا، حول السجال بين الجوع والكرامة، والحقيقة التي تؤخذ بالحسبان أنه (كثيرا ما تلجأ الذات إلى تضخيم مزاياها ولو على حساب تبخيس الآخر، فما دام الدفاع عن النفس حسابا مشروعا، فكل أشرعته مشروعة ومبررة)[34]، وقد أحسن ذلك الشحاذ تطبيق هذه النظرة، من خلال ما أتى به للبرهان على شأنه، بهذه الصورة المتوازنة بمجموعة حجج مرتبة بطريقة تحقق درجة عالية من الإقناع، ما قصد إثبات شخصيته الكريمة،

حيث السلام والامتناع عن قبول الأشياء من الغرباء والدعاء وحاله التي الابتذال، ما أبعد الاحتمال من رأس محاوريه.

صورة المرأة الغرناطية:

يرتبط تحديد منزلة المرأة ومكانتها في المجتمع، بمقدار ما يحمله من نظرة نحوها، وهذه الأخرى تمرّ من بوابة الثقافة التي يُوسم بها المجتمع، وعليه فإن صورة المرأة تتبع لحركة المنظومة الثقافية، والمرجعية المعرفية، في كلّ زمان ومكان. وعند تتبع مسيرة المرأة الأوروبية ومنها الإسبانية في القرون الوسطى، نجدها مسيرة متعثرة بنظرة رجعية، لم تسمح بالتعبير عن متطلبات الذات وطموحها، ما أنزلها في منزلة تابعة للرجال، فكانت عرضة للإهمال والسخرية بل والاتهام أحيانا، إذ إن مما (يستدعي الغرابة أن هناك من كان يعتبر امرأة إنسانا آخر، فالمجتمع الأوروبي في القرون الوسطى كان لا يرى في المرأة إنسانا كاملا، كما كانت الكنيسة تحملها كل مصائب الدنيا وتنعتها بألقاب لاذعة)[35].

وهكذا لم تألف تلك المجتمعات الأوروبية، بروز مفكرات أو كاتبات أو عالمات ضمن حواضنها عامة، ومنها مجتمع غرناطة في القرن الثامن عشر، عندما زارها إيرفنيغ، بخلاف الحال الذي شهدته تلك المدينة الشامخة في أيام العرب. وقد عرض كاتبنا بنحو كبير، صورا لتخلف الذهنية الإسبانية نحو شأن المرأة، التي صاغت مواقف الغرناطيين نحو حقوق المرأة وواجباتها، والتي لا تتيح لها تجاوز الخدمة في البيوت. وبيّنت مقدار الحيف الكبير الذي أصابها؛ بسبب حرمة التحاقها بالتعليم، علاوة على ضعف ثقافتها المعرفية والاجتماعية. الذي وصل إلى زيهن المتخلّف، ومنهن الغرناطيات، إذ وصف ذلك بقوله: (أما النساء فلا زلن يعتمرن الباسكويتا ربما لأن الأزياء الباريسية لم تصلهن بعد)[36].

فمن الصور القاتمة التي وردت في الرحلة، صورة حرمان المرأة من الحب والتعلّق بمن تحب، وقد عدّ ذلك جريمة كبيرة في نظر الآباء، الذين ما عليهم سوى إقحام بناتهم في غياهب الكنيسة عند اكتشاف أمرهم؛

ليبرهنوا على أن موقفهم من المرأة، أبعد ما تكون عن الإحساس بمشاعرها الفطرية النبيلة، التي تذبح بلا رحمة عندما (تتحول إلى الرهبنة)، بحيث تعزل عن ملذات الدنيا وسرورها، كما يذكره قوله: (بينما كنت أراقب بمنظاري المكبّر طرقات البائسين، لاحظت إجراءات لبس الحجاب التي تحدد مصير شابة صغيرة، تحصل لدفنها حية في الوجود. ومن شدة تعاطفي معها، تصورتها شابة جميلة، لما تؤكده لي وردية خدودها، وتدل على أنها ضحية وليست متطوعة، ثم غطيت بعد ذلك برداء، وكللت بطوق من الزهور بخبث روحي، كان قلبها ضدّه، وحتما يهتف بحب واقعي أرضي. وبجانبها رجل طويل حاد القسمات يمشي بتؤدة، فهو حتما والدها الطاغية ـ والذي يقوم بهذه الأضحية لدافع مجهول، رغما عن شاب أسمر يلبس عباءة أندلسية، ويبدو أنه يجحدها بنظرات الحزن، فهو لاشك عشيقها السري الذي ستفترق عنه إلى الأبد، ومما زاد في تحفزي، تلك لنظرات الشريرة التي يرمقها بها الآباء المعمدون والفرير لحظة وصول الموكب إلى كنيسة الرهبنة، حيث تلمع الشمس آخر مرة على هذه الضحية المسكينة قبل دخولها الكنيسة. وين توقّف عشيقها لبرهة أمام الباب، أحسست بمشاعره التي سيطر عليها، ثم دخل وصورت نفسي الكثير من التعارضات في الداخل، حيث ستخلع هذه المسكينة، كل أردية الزينة، لتلبس لباس التحوّل إلى راهبة بجلبابه الواسع، ويأخذ منها القائمون على الكنيسة القسم بعد ذلك، ويحلقون شعرها الحريري الناعم)[37].

تظهر هذه الصور الشجية لتلك الفتاة الغرناطية، الحب بعيد المنال بل جريمة تؤدي إلى عقوبات صارمة من الآباء، وهو ما يشكّل انعطافا سلوكيا مقيتا، أبداه هؤلاء الذين يجيدون ردّات الفعل العنيفة، نحو فلذات أكبادهم تحت مسميات الطهارة والرهبنة المفروضة؛ لتنتهي معها قصة الحب عند الإنسان، الذي يعجز عن تحريك ساكن وهو يرى المعشوقة، تسير إلى مثواها الأخير (الكنيسة)، تحت نظرات المتهافتين على هذه المجزرة الروحية، وقد دفع هذا المنظر الرهيب أديبنا إلى إعمال الخيال، فيما توارى عنه عند دخول تلك الضحية الإنسية إلى الكنيسة، من خلال الطقوس

المعتادة التي تذهب بنضارة تلك الضحية الشابة؛ لترسلها إلى عوالم الوحدة والانعزال التام عن الحب والتفكير بالعائلة، وهو أمر يسهل التسليم بتحققه في المجتمع الغرناطي، الذي أعلن نواياه وشعاراته الازدواجية في النظرة المجحفة للمرأة إزاء الرجل؛ نتيجة ما يعتقدون من حفاظ على الثقافة الكاثوليكية، فكان لرحلته إلى الحمراء أثر في بيان حال المرأة العاشقة، بهذا السرد الممزوج بالخيال المغذي لقنوات التواصل بنتاج الرحلة بما (تعرض فيه موادها من أساليب ترتفع بها إلى علم الأدب، وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني، وبرغم ما يتسم به أدب الرحلات من تنوع في الأسلوب، من السرد القصصي إلى الحوار إلى الوصف وغيره، فإن أبرز ما يميزه أسلوب الكتابة القصصي المعتمد على السرد المشوق بما يقدمه من متعة ذهنية)[38].

وعند التأمل في جانب آخر من حياة المرأة في غرناطة، نألف أدعياء النسب الملكي منهن، وهن يقاسين تضعضعا اجتماعيا، ولكنه لم يمنعهن من المرح، والتحليق في عوالم القصص الطريفة، التي تكشف عن تكوين شخصيتها أمثال: (ماريا انطونيا سابونا التي تدعي الانتساب إلى أسرة كوكلي الملكية. ولا أحد _كما تقصيت_ يعرف أصلها، كما أنها هي بحد ذاتها أصغر من أن تكون استمرارا لأي أسطورة. وهي تسكن غرفة أشبه بخزانة تحت الدرج، وتجلس طوال النهار على صخر الدهليز المجاور تغزل الصوف، وتغني من الصباح إلى المساء، مستعدة لأن تمزح مع كل من يمر، لأنها أمرح كل النساء رغم كونها أفقرهن. كما أنها تتمتع بموهبة قصصية، فلديها قدرة على اختلاق حكايا تفوق حكايا ألف ليلة وليلة. وقد سمعت بعض حكاياتها في حلقة العمة أنطونيا المسائية، أحضرها بتواضع المستمع. وأشعر بضرورة وجود نوع من الموهبة عند هذه المرأة الصغيرة الحجم الكبيرة السن، تمكنها من سرد كل هذه الحكايات الخيالية، كم أنها تجسد كل حظ عاثر وقبح في الحجم الصغير والفقر؛ حين تعد لك خمسة أزواج تعاقبوا عليها، وتضيف خمسة ونصفا، أما هذا النصف فهو الزوج الذي مات أثناء حفل زواجه منها)[39].

لعل المشكل الغريب الذي واجه إيرفنيغ، كان يتمثل في المرح الغرناطي المرافق للمتناقضات، فيما يخص هذه المرأة في كثير من الصفات الجسدية والمعنوية، التي بدأت تأخذ مساحة أكبر من التفكير لديه، لدرجة الانبهار بما تروي من قصص تفوق قصص ألف ليلة وليلة، ولعلّها بذلك تخفف من اعتصار الألم على ظروفها البائسة، التي لم تقف حائلة إزاء التعبير عن حبها للحياة؛ لتعلن عما هو إنساني يتجاوز واقعه وحقبته، ما يمكّن من فك الخلط بين هذه الأمور المتداخلة. بل لقد أفصحت عن صورة مشرقة حيث الغناء والمرح والسرد القصصي البديع، الذي حمل أديبنا على التفكير بضرورة وجود عنصر أنثوي، يمثل المرجعية الفطرية التي ينبغي أن يتحدد على ضوئها، معايير الإبداع التي تمزق شرنقة الفقر المزمنة. وقد عزز ذلك حضوره لعدد من تلك الجلسات المسائية، وهو ممثل للدولة الأمريكية على التراب الإسباني كافة، بحيث نجحت في استمالته إلى عالمها. وانتزعت منه الإعجاب على ما فيها من مآسي، تحدثت عنها بطرافة عالية وصياغة، نقل لنا إحداها، وهي قصة الأزواج الخمسة والنصف المبتكرة.

والحقيقة التي يجب أن تؤخذ بالحسبان، وهي أن سكنة قصر الحمراء عامة والنساء خاصة، كانوا على درجة كبيرة من الذكاء الفطري والمرح الذاتي والكرامة الروحية، التي ورثوها من بيئتهم العربية، وقد حافظوا على منهاج أسلافهم، وأبرزوه في صورة مفعمة يدركها الوافدون على مدينتهم، الذين لا يخفون إعجابهم بالشخصية الغرناطية، ومنا صورة المرأة على ما لحقها من جهل مقصود، وقد أوضح إيرفنيغ تلك الحال مرة أخرى بقوله: (الأسبان يتمتعون بذكاء فطري يجعل منهم أناسا جيدي الصحبة، مهما نقصت مرتبتهم الاجتماعية أو ثقافتهم. زد على ذلك عدم تهتكهم، لما هو مطبوع بهم من كرامة روحية وراثية، والفاضلة العمة انطوينا من هذا النوع غير المثقف، وكذلك لامعة العينين دولوريس قليلة الثقافة، فهي لم تقرأ أكثر من كتاب أو كتابين أو اثنتين في كل حياتها، مما جعلها خليطا من السذاجة والحس المرهف. إذ تفاجئني غالبا بتعبيرات تدل على حس جمالي عال)[40].

تستند صورة الثقافة الفطرية الرشيقة للغرناطيات التي يلمسها الوافد، من خلال الحوار والاحتكاك المباشر، الذي يقطع الشك عند الآخر من احتمالية لحاق بؤس ثقافي بهم يوازي بؤسهم الاجتماعي، ما يعزز أن تلك النسوة المحرومات من إكمال تعليمهن، كن في سعي حثيث للحصول على الاجتهاد الاجتماعي، الذي بان هنا عند العمة أنطونيا، بخبرتها الطيبة في التعامل مع الآخر، وكذلك مع الفتاة دولوريس (قليلة الثقافة) بالنسب للتعليم النظري، فكانت أنموذجا للفتاة الغرناطية التي تمزج بين السذاجة والحس المرهف، ولكنها كانت تبرع في الحوار مع (الآخر). الذي يتم بضرب من التعبيرات الجمالية المتقنة، ما أحار أديبنا في طبيعة المكونات الذاتية التي تتأرجح في مقوماتها المختلفة.

والأكيد أن لعالم الفقر الذي حاصر الغرناطيات، أثر كبير في ابتعادهن عن المدنية الأوربية حينذاك، ولو توافرت لديهن؛ لارتفعت وتيرة التفرّد النظري والعملي، ولتفوّقن على مثيلاتهن الأوربيات والأمريكيات، ولاسيما أنهن تمتعن بذكاء فطري ولطف عشرة على اختلاف مرتبتهن الاجتماعية، فهمّهن الأكبر هو لقمة العيش، كما تقرّره في حديث أنطونيا ودولوريس وماريا، بوصفهن أنموذجا للكيان الغرناطي الذي ابتدع (عبر أجياله الثلاثين نموذجه المتفرّد في الفكر والذوق والحياة، مارس أشواقه في تشكيل الطبيعة وصنع الحضارة، وكتابة التاريخ الإنساني المجيد، ربط بين الشرق والغرب، طرح ثمرات المعرفية والإنسانية، وألف منظومة من القيم ورؤية للكون، لم تستطع صراعات العقيدة ولا حروب المجلات الحيوية، أن تطمس شيئا جوهريا في صميمها، يمثّل هذه النواة المشتركة للثقافتين العربية والإسبانية)[41].

ومن هنا نلمس صورة المرأة الغرناطية، وهي تعلن عن حاجتها لمنجز حضاري، يخلق مشروعا متوازنا من الحوار والتفاعل والتعاطي الإيجابي بين الحضارتين العربية والإسبانية، في أجيال ثقافية رفيعة تؤمن بتكريس التعددية. على الرغم من الصراعات المزمنة، التي لم تغادر الطرفين لقرون ثمانية.

وفي ضوء ذلك نجد مساحة من العفوية لدى العمة أنطونيا والفتاة دولوربس، التي واجهت الذهنية الغربية بعفوية كحال بنات جلدتها، ما استثارت إيرفنيغ وهو ما بان في ردَّة فعل متوازنة، كما حدثنا بنفسه قائلا: (بمجرد أن لمسنا محمل الجد في كلام الحاكم عدنا فورا دون أي تأخير إلى الباب الرئيسي الكبير للعدل، لنفاوض العمة أنطونيا، ونحن نشك فيما إذا كنا بعلم أم بحلم، واثقين من أن لنا صديقا سيساعدنا في هذا الأمر من القصر هو: لامعة العينين دولوريس التي أظهرت لنا طيبتها من أول لحظة، متمنية عودتنا إلى القصر بلغة عينيها الثاقبتين. وهكذا سار كل شيء على ما يرام، فالعمة أنطونيا قامت بفرش الشقّة، رغم كل تأكيدنا بأننا مستعدون أن ننام على الأرض، وعدم مطالبتها بأكثر مما تؤديه بطريقتها البسيطة في تهيئة الغرفة)[42].

لقد أزاح الحاكم وهاتان المرأتان الغرناطيتان، ذلك التشتت في التفكير لدى إيرفنيغ ورفقاؤه، ولكن هذه المرة من خلال لغة العينين الواثقتين، في التعبير عن طيبتها وفرحها بهم ورغبتها بنزولهم القصر، وهي بذلك تعتمد على القوى الفكرية في حسم أمر نزولهم هناك؛ لتظهر بذلك عدم الحاجة إلى الفعل الكلامي، وبهذا ندرك الشأن الذي كان للمرأة الغرناطي، والاعتماد الكبير لهذا الحاكم عليها، في استقبال الضيوف، وإدراكها التام لما عليها أن تقوم به، وتمتعها والعمة أنطونيا بقوى فكرية صادقة ترتبط بطبيعتها الحضارية، في تجاوز أوهام الآخر، بحيث تغرز فيه ماهية الذهنية الأنثوية المتسامحة.

ختام البحث:

بعد أن أزف البحث من محاورة مصطلح صورة الآخر، والوقوف على آفاقه عند الغرناطيين، من منظور المستشرق الأمريكي واشنطن إيرفنيغ، فإن للباحث أن يدلوا بما جاد به ذلك المنظور، الذي عايش المجتمع الغرناطي في القرن الثامن عشر، وعلى النحو الآتي:

- استند مفهوم الآخر عند إيرفنيغ إلى ما يفيض عن خصوصيته الذاتية، من

تجارب وأفكار غرناطية ذات طبيعة مركبّة، حيث الخبرات والأفكار والسلوك، التي تعزز الحدود الذاتية لقضايا الفرد والمجتمع على حد سواء، بوساطة الرؤية الخارجة عنها.

- ظهرت صورة السلطة بغرناطة ضعيفةً متأرجحةً، ولم تستطع أن تفرض هيبتها على أتباعها، ما عمل على تشتت الأمور، وعبث الرعية، وتضعضع الحكّام، المتصارعين فيما بينهم، ومع ذلك تفرّدوا بأريحية أندلسية مع الرعية والوافدين.

- نشط الخارجون عن القانون في حراكهم، فمثّلوا تهديدا حقيقيا لغرناطة والوافدين عليها، وانشطروا على قسمين، وهما: قطّاع طرق ذوو منهجية صارمة، تقرّر ضرورة مراعاة حقيقة خروجهم؛ ليعلنوا عن قصديتهم وأهدافهم من ذلك الخروج بصراحة، ومهربون أخفوا حقيقتهم بصور مختلفة وطريفة؛ لاستغفال السلطة والهرب منها.

- كان فقراء غرناطة على جانب كبير من سذاجة الرأي وطرافة السلوك، إلى الحد الذي لم يعبئوا فيه من حالهم الكسيرة، بل كانوا يركنون إلى الأصول النبيلة المزعومة، فضلا عن الدعة التي أوجدوها لأنفسهم، ولأسرهم من خمول طويل للرجال وجولان النساء ورقص الفتيات. مع حرصهن على كرامتهن التي لا يزايدن عليها.

- عانت المرأة الغرناطية التخلّف الثقافي؛ نتيجة حياة البؤس التي طبعت المجتمع الغرناطي بصورة عامة، ومع هذا فقد أظهرت كفاءة اجتماعية طيبة، مكنتها من استمالت الآخر الوافد؛ بحسب الوجهة السياحية التي انمازت بها غرناطة.

مصادر البحث ومراجعه:

- أثر الإسلام في الأدب الإسباني: د. لوثي لوبيث بارالت، ترجمة: د. حامد يوسف أبو أحمد، مركز الحضارة العربية، ط1، القاهرة، 2000.
- أخبار سقوط غرناطة: واشنطن إيرفنيغ، ترجمة: د. يحيى هاني نصري، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2000.

- أدب الرحلات عند العرب: د. حسني محمود حسني، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976.
- استعباد النساء: جون ستيوارت مل، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998.
- أشكال التخيّل من فتات الأدب والنقد: د. صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للتوزيع والنشر لونجمان، ط1، الإسكندرية.
- انبعاث الإسلام في الأندلس: د. علي المنتصر الكتاني، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2005.
- الرحلة في الأدب العربي: نصر عبد الرزاق الموافي، مطابع الوفاء، المنصورة، 1995.
- الحمراء: واشنطن إيرفنيغ، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، د. هاني يحيى نصري، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1996.
- فن المقال: د. محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- محنة الموريسكوس في إسبانيا: محمد قشتيلو، مطابع الشويخ، ط2، تطوان، 1999.

البحوث المنشورة في الدوريات الجامعية وغيرها:

- الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب: د. إياد عمّاوي، موقع المنشاوي للدرسات والبحوث، www. minshawi. com.
- ثقافة الحوار مع الآخر: د. حسين جمعة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الثالث والرابع، 2008.
- حب الآخر في الشعر الأندلسي والبروفنسي: د. محمد عباسة، حوليات التراث، العدد الرابع، دمشق، 2005.
- صورة الآخر في ألف ليلة وليلة: د. ماجدة حمّود، مجلة جامعة دمشق المجلد 27، العددان: الأول والثاني، 2011.
- صورة الآخر في التراث الجاحظ نموذجا: د. ماجد حمّود، مجلة الدراسات الأدبية واللغوية، دمشق.
- صورة الشرق لدى هارمان هيسه: د. ماجدة حمّود، مجلة جامعة دمشق، العدد 19(1+2)، سنة 2003.
- صورة الغرب في الأدب العربي رواية فيّاض لخيري الذهبي نموذجا: د. غسّان السيد، مجلّة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الثالث والرابع، 2004.

الهوامش

(1) أدب الرحلات: هو مجموعة الرحلات التي يقوم بها رحّال إلى بلد معين، ويعرض لها بالوصف حيث انطباعاته ومشاهداته المقرونة بالواقعية والأسلوب الجميل، مع الأخذ بالحسبان أن يكون الكاتب رحالا بطبعه وذا مزاج عالٍ فيها، وأن يكون أسلوب الكتابة مُظهرا لروح الرحلة، والرغبة الشديدة للقيام بها ما يبعد مدونات رحلته عن الأدب الجغرافي والقصص التاريخي، ينظر: الرحلة في الأدب العربي: نصر عبد الرزاق الموافي، مطابع الوفاء، المنصورة، 1995: 38.

(2) من كبار المستشرقين الأمريكيين، ولد بنيويورك في سنة 1783، وظهرت بواكير أعماله في سنة 1802. عمل بالمحاماة ولكن ولعه بالكتابة جعله يهجرها، وقد نشر كتابه الأول (تاريخ نيويورك منذ بداية العالم حتى نهاية الأسرة المالكة الهولندية). وأثناء وجوده في إنجلترا وضع (الكتاب القصصي لجفري كرايون). وقد مكث في أوروبا حتى سنة 1832، وازداد اهتمامه بتراثها الشعبي. وأهم ما يوضحه كتابه (حكايات رحالة). وفي سنة 1826، مثّل بلاده في إسبانيا، وشرع في الكتابة عنها وعن الإسلام، مثل (تاريخ حياة ورحلات كريستوفر كولمبوس)؛ و(غزو غرناطة)، و(الحمراء)، و(حياة النبي محمد)، وقد عاد إلى بلاده في سنة 1823، وفيها خرج في رحلة سمّاها (جولة في المروج). وتحوّل من الأدب والقصص إلى كتابة التاريخ والتراجم الشخصية. وفي عام 1842 عين وزيرًا مفوضًا بأسبانيا، ثم عاد إلى سنيسايد حيث عاش إلى آخر حياته حيث سنة 1859، وفيها أكمل كتابه (حياة جورج واشنطن). ينظر: الحمراء: ترجمة: عبد الكريم ناصيف، د. هاني يحيى نصري، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1996: 519.

(3) الحمراء: 23.

(4) أخبار سقوط غرناطة: واشنطن إيرفنيغ، ترجمة د. هاني يحيى نصري، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2000: 49.

(5) المصدر نفسه: 51.

(6) ترد على لسان الدارسين للثقافة الإسبانية وفي الإعلانات السياحية الأوروبية، عبارات تدل على اختلاف اسبانيا عن العالم الغربي، ممزوجة بكثير من السخرية والتحقير مثل Spain is different. أو (إفريقية تبدأ بجبال البرناس الفرنسية)؛ بسبب ما تحمله من عناصر سامية قوية، ينظر: أثر الإسلام في الأدب الإسباني: د. لوثي لوبيث بارالت، ترجمة: د. حامد يوسف أبو أحمد، مركز الحضارة العربية، ط1، القاهرة، 2000: 31.

(7) صورة الآخر في ألف ليلة وليلة: د. ماجدة حمّود، مجلة جامعة دمشق المجلد 27، العددان: الأول والثاني، 2011: 107.

(8) صورة الشرق لدى هارمان هيسه: المؤلف نفسه، مجلة جامعة دمشق العدد 19(1+2)، سنة 2003: 73.

(9) ثقافة الحوار مع الآخر: د. حسين جمعة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الثالث والرابع، 2008: 11.

(10) صورة الغرب في الأدب العربي رواية فيّاض لخيري الذهبي نموذجا: د. غسّان السيد، مجلّة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الثالث والرابع، 2004: 95 .

(11) صورة الغرب في الأدب العربي: 96.

(12) الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب: د. إياد عمّاوي، موقع المنشاوي للدراسات والبحوث، www. minshawi. com: 12.

(13) صورة الآخر في التراث الجاحظ نموذجا: د. ماجد حمّود، مجلة الدراسات الأدبية واللغوية، دمشق: 119.

(14) الحمراء: 32.

(15) صورة الشرق لدى هارمان هيسة: 76.

(16) الحمراء: 279.

(17) المصدر نفسه: 62.

(18) الحمراء: 280.

(19) انبعاث الإسلام في الأندلس: د. علي المنتصر الكتاني، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2005: 260.

(20) فن المقال: د. محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، 1966: 110.

(21) الحمراء: 7٢26.

(22) المصدر نفسه: 27.

(23) صورة الشرق لدى هارمان هيسة: 75.

(24) كانت الأندلس مضربا للأمثال في الحركة الاقتصادية، ومنها أن أرضها أخصب بلاد الله، حتى وصل الحد إلى أن الفلاحين كانوا لا يتركون قطعة أرض إلا ويغتنمونها للفلاحة، بل يتسلقون أراض وعرة في الجبال ويجعلونها مفيدة، ويجلبون الماء إليها بطريقة هندسية أعجزت الأسبان، الذين كانوا يجهلون ما يدركه العرب، وكانت البحرية الأندلسية تحمل منتجاتها لكافة أنحاء العالم، وقد اعترف الأسبان بخطأ طرد العرب، وتدهور الفلاحة والتجارة بغرناطة خاصة، حتى قيل: إن الصدمة التي أصيبت بها ثروة إسبانيا كانت كبيرة ولم تجبر، ينظر: محنة الموريسكوس في إسبانيا: محمد قشتيلو، مطابع الشويخ، ط2، تطوان، 1999: 107_ 113.

(25) الحمراء: 27.

(26) الحمراء: 29.

(27) المصدر نفسه: 101109.

(28) أثر الإسلام في الأدب الإسباني: 31.

(29) الحمراء: 69.

(30) استعباد النساء: جون ستيوارت مل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998: 147.

(31) الحمراء: 69.

(32) الحمراء: 31.

(33) الحمراء: 38.

(34) الأنا والآخر ودورها في تحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب: 8.

(35) حب الآخر في الشعر الأندلسي والبروفنسي: د. محمد عباسة، حوليات التراث، العدد الرابع، دمشق، 2005: 8.

(36) الحمراء: 35.

(37) الحمراء: 108.

(38) أدب الرحلات عند العرب: د. حسني محمود حسني، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976: 10.

(39) الحمراء: 68.

(40) الحمراء: 65.

(41) أشكال التخيّل من فتات الأدب والنقد: د. صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للتوزيع والنشر لونجمان، ط1، الإسكندرية، 1996.

(42) الحمراء: 62.

صورولوجيا الاستشراق الديني في الرواية الأميركية

د. حازم هاشم منخي*

تقديم:

الاستشراق مفهوم واسع يعرف بأنه (دراسة علوم الشرق وأحواله ومعتقداته وبنياته الطبيعية والعمرانية والبشرية ودراسة لغاته ولهجاته وطبائع الأمة الشخصية (فلكل أمة مشخصاتها) في كل مجتمع ودراسة الهيئات والتيارات الفكرية والمذهبية في شتي صورها وأنواعها)[1] فكل شئ في الشرق هو موضوع للدراسة علي طاولة الاستشراق فالمعتقدات والتراث والناس أنفسهم مواد للبحث، فيما يراه آخرون علما يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضارتهم ومجتمعهم وماضيهم وحاضرهم[2].

وهذا التعريف قريب من التعريف الأول بالرغم من إختلاف الجمل وطريقة الصياغة فالاستشراق علم يدرس كل ما هو شرقي، وفي هذا الإطار أيضا نجد أن الاستشراق هو معرفة الشرق ودراسته[3]، أما إدوارد سعيد فقد كان الأكثر تحديدا لمصطلح الاستشراق وقد قسمه إلى ثلاثة مستويات: المستوى الأول: التعريف الأكاديمي للاستشراق وهو الذي يدرس في الجامعات، والمستشرق هو كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو

(*) كلية الآداب، جامعة ذي قار.

بحثه، وهذا التعريف هو التعريف الشائع بين أوساط المثقفين، والمستوى الثاني: أسلوب من الفكر قائم علي تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، وهذا النوع قائم على إطلاق بعض الأحكام والنظريات عن الشرق ويدخل في إطاره الأعمال الفنية التي بها صور الشرق، المستوى الثالث: الاستشراق أسلوب غربي يهدف إلى السيطرة علي الشرق وبسط السيادة عليه، هذا النوع من الاستشراق ناتج عن قوى سياسية إمبريالي. فالاستشراق عند إدوارد سعيد علمي أو الذي يتسم بالأسس العلمية وهو تعريف أكثر شيوعا وهو ما يعرف بالاستشراق الأكاديمي أما المستويين الثاني والثالث فهما مستويين يعبران عن التوجه الامبريالي[4].

مفهوم الصورولوجيا:

بدا الاهتمام في العقود الأخيرة بأحد فروع الأدب المقارن، وهو علم دراسة الصورة الأدبية أو الصورولوجيا: (imagologie)، وقد شهد هذا العلم إزدهاراً ملحوظاً بسبب مناخ التعايش السلمي الذي بدأ يظهر لدى أغلب الدول، وقد لوحظ أن الصور التي تقدمها الآداب القومية للشعوب الأخرى (تشكل مصدراً أساسياً من مصادر سوء التفاهم بين الأمم والدول والثقافات، سواء كان هذا إيجابياً أم سلبياً، ونعني بسوء الفهم السلبي ذلك النوع الناجم عن الصورة العدائية التي يقدمها أدب قومي ما عن شعب آخر أو شعوب أخرى. . .)[5].

إن كل صورة لابد أن تنشأ عن وعي، مهما كان صغيراً، بالأنا مقابل الآخر، وهي تعبير أدبي يشير إلى تباعد ذي دلالة بين نظامين ثقافيين ينتميان إلى مكانين مختلفين، وبذلك تكون الصورة التي هي جزء من التاريخ بالمعنى الوقائعي والسياسي، جزءاً من الخيال الاجتماعي، والفضاء الثقافي أو الأيديولوجي الذي تقع ضمنه، فيتضح لنا أن الهوية القومية تقف مقابل الآخر الذي قد يكون مناقضاً للأنا أو مكملاً لها، تبعاً للعلاقة التاريخية التي نشأت بينهما.

ومن المعروف أن الصورة لغة تختلط فيها المشاعر بالأفكار وهي ترجع

إلى واقع ترسمه وتدل عليه، ولكن المشكلة كيف نظهر منطقية الصورة وليس كذبها، لذلك يعد علم دراسة الصورة جزءاً من تاريخ الأفكار والثقافات التي تنشأ في بلد واحد، أو عدة بلدان، وعن طريق الآخر نظفر بتفكير مختلف، يغني ثقافتنا.

كثيراً ما يكون التعبير عن الآخر نفياً له، إذ تدرس الصورة وفقاً لأفكار مسبقة، وتصبح تعبيراً عن الذات وعن العالم الذي يحيط بنا كما نراه وليس كما هو حقيقة بمعزل عن الأوهام التي تورث رؤية متعصبة، ولذلك تبدو صورة الآخر صورة للعلاقات التي نقيمها بين العالم (الفضاء الأجنبي)، وبيننا، فتبدو لغة الآخر لغة ثانية موازية للغة التي أتكلمها، قد تتعايش معها وتغنيها، من أجل إضافة شيء جديد، وقوله بشكل مختلف، وقد تنفيها لتعيش في عزلة ثقافية تؤسسها أفكار موهومة.

إذاً الصورة (فعل ثقافي لأنها صورة عن الآخر، وما عدا ذلك فنحن حين نتكلم عن الصورة الثقافية، يجب أن تدرس كمادة، وممارسة أنثربولوجية، ولها مكانتها، ووظيفتها ضمن العالم الرمزي المسمى هنا (خيالياً) والذي لا ينفصل عن أي مؤسسة اجتماعية أو ثقافية، لأن المجتمع يرى نفسه، ويكتب عنها، ويفكر فيها، ويحلم بها)[6]، من خلال هذا العالم الرمزي.

ومما يسيء إلى الصورة ويبعدها عن الرمزية والتعدد الدلالي هو شيوع النمط فيها، عندئذٍ تختزل إلى رسالة واحدة وجوهرية، هي بالنتيجة صورة أولى وأخيرة للآخر، أي صورة جامدة، تصلح لكل زمان دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وبذلك يطرح النمط الصورة الحقيقية، ليفسح المجال إلى الصورة المشوهة، التي تعتمد النظرة الثابتة، فتقسم العالم إلى ثنائيات جامدة في الثقافة تفوق أو تخلف والطبيعة، تؤكد هذه الثنائيات دونية بعض الشعوب أو تفوقها، مما يؤسس لدراسات عنصرية تزيد الهوة بين الشعوب، وهذا نقيض ما تسعى إليه الدراسات الصورية الحديثة التي تهدف إلى خلق التواصل بين الشعوب مزيلة سوء الفهم والتعصب.

وعلى هذا الأساس تتحول الدراسة عن صورة الآخر، إلى دراسة حول الوعي التعبيري للأنا، بمعنى آخر تتحول إلى دراسة منفتحة على الآخر مثل انفتاحها على ذاتها، لاعتمادها التسامح أي النظرة الندية التي تعترف بالآخر، ولا تعد الأنا فوقه.

ومن غير المؤكد أن ما نعده اليوم بالفضاء الثقافي الموحد، الذي يراه البعض يكون فضاء متجانساً، لأننا لم نتخل عن أوهامنا المسبقة حول أنفسنا وسواء تعلق الأمر بالأدب المحلي أم بالأدب الاستعماري، يجب الانتباه إلى المنظومة الموحدة ثقافة المركز المهيمنة على الثقافات الأخرى المحيطة تؤدي إلى إشكالية صورة الآخر، لأن هذه الإشكالية هي تفكير بصورة أساسية في (الانزياحات الإختلافية) فإنها تستطيع ويجب أن تأخذ مكانها ضمن المشاكل السياسية بمقدار ما هي جمالية لأن تقديم صورة مشوهة لأمة ما، عبر الأدب، يعني تردياً في العلاقات السياسية اليوم، وتوتراً في علاقات الأمس، وإن أي محاولة للتواصل تقوم بين أمتين لابد أن تبدأ بدراسة الصورة التي تكونت عنهما في أدب كل منهما، لإزالة الصورة المغلوطة وبناء الصورة الصحيحة[7].

وقد يلاحظ المرء إهمال الجانب الجمالي في الدراسات التي تهتم بصورة الآخر في الأدب يؤدي بها إلى أن تتحول إلى نوع من الدراسات الاجتماعية أو الفكرية أو النفسية، لذلك نحن بحاجة إلى دراسات مقارنة تستطيع أن تقيم توازناً بين الانفتاح الفكري على الآخر، والانفتاح الفني على النص الأدبي .

صورولوجيا الاستشراق الديني:

تمثل المرجعية الثقافية الدينية ركنا مهما وأساسيا من إركان تشكيل المجتمعات عامة وتتمظهر في الأدب بصورة خاصة ولا تكاد تخلو اي دراسة ثقافية من البعد الثقافي الديني بوصفه مرتكزا في صناعة الهوية الجمعية ورافدا قادرا على إعادة الحياة في النظر والتفكير.

وتتغذى الثقافة الدينية على كم هائل من القنوات السائدة تتلاقى في الفرد والجماعة لتصنع الهوية، وهي تحمل عناصر وسمات الكينونة والإنتماء ومن ثم الأنا الجمعية، التي سرعان ماتتنامى وتستمد قوتها من موقفها من الأخر، هذا الآخر الذي يجنح به إلى التمترس الثقافي أو المواجهة أو المؤامة الثقافية الشاملة.

ويبدو الدين بسلطة مهيمنة على أنساق الخطاب في المجتمعات عامة لكنه يتمكن بصورة أكبر في المجتمعات التي تعيش صراعا ما مع الآخر أو التي ترفض اشكال التدافع والاقحام والغزو الثقافي وهو بذلك يمثل وجهة النظر الاولى للأنا واللأخر، ومن ثم ليشكل ويضع كل المرجعيات الأخرى المكونة للهوية الفردية والجمعية به حتى في سعيها للتخلص من بعض أشكاله قبولا أو رفضا.

إن الأدب بهذا التوصيف أحد تمظهرات المرجعية الثقافية الدينية وهو معها يتمثل في عناصر من التلاقي والتصادم لغة وفكرا وموقفا، إذ إنها تمثل ذاكرته المستترة - وهو أي الأدب - يمثل حقلها الأثير في التبليغ والإيحاء والوصول والقدسية.

وفي ذلك الحضور المرجعي للثقافة الدينية بين الرواية العربية والانجليزية يتمظهر فهم الصورولوجيا عبر اكثر من مستوى، إذ يتحول النص الروائي إلى منطقة مفعمة بالإشارات إلى عناصر الأبوة الثقافية ويمثل توظيف الكتب الدينية المقدسة أحد أهم عناصر ظهور المرجعية الدينية في تشكيل صورولوجيا للأخر في النص الروائي المقارن، ويسهم الحضور نصا ومعنى في بلورة القناعات الشخصية ومن ثم تقديم شكل الكينونة الأخرى والتعبير ادبيا عندما يحتاج وجهة النظر من تداعيات فكرية. ومن خلال التعشيق والتركيب وهو ما نجده في رواية الأرهابي (Terrorist) لجون ابدايك، لكونها تتمحور حول الإسلام وإرتباطه بأحداث الحادي عشر من سبتمر، إذ (اشتدت اللهجة على الثقافة العربية واهم مكوناتها بعد أحداث أيلول ورأى الكثيرون ان هذه الثقافة هي احد أسباب الارهاب ورفض الأخر)[8]، ولذا

فإن الحاجة أصبحت ملحة - كما يقول محمد أركون - لمراجعة الأمور نقديا، وتصحيح المنظورات وإستكشاف الأفاق المحتملة. وهي أشياء تتجاهلها عادة تلك الكتابات أو الخطابات الإيديولوجية، التي يروق لها جو العداء والكره ايضا، فيما يجب أن تغلب جميع الكتابات حق المعرفة والتحليل النقدي لرهانات المعنى على كل عصبية قومية أو دينية كما، ويجب ان تغلب على تلك العصبية العتيقة المشهورة تحت اسم (الجهاد) أو إيديولوجيا الكفاح - وهي الترجمة المعاصرة أو المعلمنة لمفهوم الجهاد القديم[9]، على (أن المرجعية الدينية في جهاد المستعمر لا تعني الإنغلاق ورفض الآخر المختلف)[10] وان الطابع الكفاحي -النضالي الذي لايمكن لإحد أن ينكر دوره وأهميته في بعض الفترات التي لا يزال يتغلب حتى الأن على الطابع المعرفي أو الإبستمولوجي المحض[11]، ولذلك كانت تداعيات الحادي عشر من سبتمبر مصدر إلهام للعديد من الكتاب الاميركيين، مما أدى إلى نشوء نوع أدبي حقيقي إذا طرح التطرف ايديولوجياته على الساحة السياسية والإجتماعية والإقتصادية فوجد الروائي نفسه وجها لوجه معه لذا راح يكتب عنه، فركز روايته على شخصية المتطرف.

رواية "Terroresb" "الارهابي":

في رواية " Terroresb" "الإرهابي" تلعب النصوص الدينية دورا مهما في ابراز المرجعية النصية للكتب المقدسة في تقديم فهم للصورولوجيا الدينية إجمالا إذ ترفدنا بإدراك واع لحركة ومسارات المرجعية الدينية للنص الروائي. وتدور احداث الرواية الامريكية حول فكرة شاب عربي مسلم أسمه (احمد عشماوي) يعيش في الولايات المتحدة الامريكية: (جاء احمد نفسه إلى هذه الدنيا نتيجة زواج بين أمريكية حمراء الشعر إيرلندية الأصل، وطالب مصري جاء إلى الولايات المتحدة ضمن احد برامج التبادل الطلابي، فمنذ أيام الفراعنة وبشرة أجداده تتعرض للشموس وهم يعملون دون كلل في الحقول التي تغمرها مياه النيل الفائض ... لكن عمر عشماوي - والد احمد -عاد فجأة إلى مصر بعد ان قالت له تريسا ميلوري - والدة

احمد انها حامل، ولم تسمع منه بعد ذلك، ولم يرى عمر ولده احمد الذي ربته امه وسمته (أحمد ميلوري) على اسم والدها.

لكن أحمد عندما كبر، سأل أمه عن تفاصيل والده وإهتم بالإسلام ووصل اهتمامه إلى حد التدين الشديد وألغى اسم احمد ميلوري وأستبدله احمد عشماوي وتردد على مسجد الشيخ اليمني (الشيخ رشيد)[12]، حاول جون ابدايك في روايته هذه ان يدرس نفسيات العرب والمسلمين، مستعملا أيات قرأنية كثيرة في الرواية ومعلومات عن النبي محمد ﷺ ومعرفة بالمذاهب الإسلامية. لذلك فهي تضمر جدلا حول مجموعة أزمات في النظرة للأخر في المجتمعات المختلطة، وهو مانراه بوضوح في تتبع الروائي المسبق للثقافة العربية الإسلامية، لاسيما في عمقها القرآني، اذ يشير في المقدمة المترجمة إلى كونه قد إستقى معلومات مسبقة عن القرآن الكريم (فقد استقى معلوماته عن القرآن من صديقه شادي ناصر، طالب الدراسات العليا. واعتمد على ترجمة رودويل (1861) وترجمة ن. ج. داوود 1956)[13]. لذلك فإن رواية (الإرهابي) تصلح مثالا لدراسة صورولوجيا الاستشراق في نسق المرجعيات (دينية - آفاقية) وتجاورها وتجاوزها للمركزية الأنجلوسكسونية، وصورولوجيا مركزية الذات إذ يلفتنا "ابدايك" بقدرته على توظيف نصوص قرآنية بشكل عام في سياق ديني إسلامي، ففي حوار الذات مع الذات في فناء الإنسان وغيابه عند الحياة بعد الموت، يقدم لنا (ابدايك) النص الأتي (أين ذهب ذلك الجسد الضئيل؟ ربما أختطفته يد الله القدير وكان مصيره الجنة في الحال؟ كان الشيخ رشيد - إمام مسجد شارع غرب مين - يخبر أحمد أن المخلوقات يمكنها أن تصعد إلى السماء بإرادة الله كما جاء في الحديث القدسي، وان الرسول ركب جوادا ايضا ذا جناحين، يقال له البراق وذهب به في رحلة إلى السماء السابعة في صحبة جبريل إلى مكان معلوم حيث صلى مع عيسى وموسى وابراهيم قبل ان يتسلم خاتم النبوة ويعود إلى الأرض ويصبح اخر الانبياء، وكانت العلامات التي تركتها حوافر البراق على قبة الصخرة دليلا لا يقبل الشك على رحلة الرسول تلك الليلة، وتوجد قبة الصخرة هذه بمدينة القدس التي يسميها الكفار

والصهاينة "اورشليم" اولئك الذين سيحرقون في نار جهنم التي وصفها القرأن بأنها "الحطمة" وكان الشيخ رشيد يتلو آيات من سورة الهمزة بصوت رخيم بغاية الجمال... ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلۡأَفۡـِٔدَةِ إِنَّهَا عَلَيۡهِم مُّؤۡصَدَةٞ فِي عَمَدٖ مُّمَدَّدَةِۭ﴾ [الهُمَزة: 5-9](14).

إن النص يحتشد بمرجعيات صورة الآخر في عمقه الثقافي الديني، من مفهوم الجنة والنار في تبيانه لحياة ما بعد الموت، في رصد لافت للحديث القدسي في الإسلام والذي هو قول الله بلسان الرسول محمد، عن الملك الصالح جبرائيل، ثم في ذلك التوصيف المحايد لواقعة الإسراء والمعراج في الثقافة الإسلامية وصولا إلى توظيف نص قرآني صريح في وصف النار بالحطمة.

إن اللافت هو الثراء المرجعي في التوظيف، والوعي بصورة الآخر الإسلامي دينيا في الرواية على التقمص والتحدث بشخصية رجل مسلم متعمق في الدين دون أي تدخل في مسار يظهر كرهه للإسلام (ويفتح الشيخ رشيد عينيه قليلا، ويشرع في تفسير الأيات للصبي: إن الصورة تحدثنا هنا عن أصحاب الفيل، وتزعم الأيات أنها تتناول حادثة تاريخية وقعت بالفعل، وهي هجوم جيش أبرهة الحبشي على مكة. وكان أبرهة حاكم الحبشة وحاكم بلاد اليمن، أرض أجدادي المحاربين. وكانت الجيوش في تلك الأيام تضم فيلة محاربة، اي ان الفيلة كانت مكان الدبابات التي يسمونها "ام 1" هذه الايام، أو المدرعة همفيز. بل ان هذه الفيلة كانت مزودة بجسم اكثر سمكا من مدرعات همفيز التي تزود بها قوات بوش في العراق. وقد زعم المفسرون أن تلك الحادثة التاريخية قد حدثت في نفس يوم مولد النبي عام (570) من ميلاد المسيح. فلابد أن النبي سمع عنها أحاديث أقاربه، ولم يسمعها من أمه، لانها ماتت أيضا قبل أن يتم السادسة أو ربما سمع جده عبد المطلب، وعمه أبا طالب يتحدثان عن هذه المعركة الاسطورية التي أندلعت عند قيام بني هاشم أو لعله سمع القصة من مرضعته البدوية التي ارضعته مع اللبن تلك اللغة العربية النقية التي تحدث بها فيما بعد)(15).

على إن تفسيرات "ابدايك" على لسان (الشيخ رشيد) كانت في أغلبها

تفسيرات بعيدة عن روح الأيات أو ملتوية، ربما يريد ان يشي بدلالة معينة وهي ان بعض التفسيرات الملتوية هي التي تؤدي إلى مثل هذه الأعمال التخريبية، والدليل على ذلك إنه يقدم بطل روايته (أحمد عشماوي) وهو غير مقتنع ومتشكك في أغلب التفسيرات التي يقدمها له الشيخ الأصولي اليمني (الشيخ رشيد) فيكون متردد في قبوله لها: (ولكن تفسير الشيخ رشيد لم يعجب أحمد لانه كان يذكره بأراء معلميه التي لم يكن يقتنع بها في المدرسة الثانوية، وهي أراء يسمع فيها صوت الشيطان جليا)[16].

ونلمح ذلك أيضا في قول أحمد: (سيدي، مالك تستخدم كلمات مثل "تزعم و"يفترض" رغم ان السورة تبدأ بعبارة " الم تر؟" وهذا معناه ان النبي وصحبه قد رأوا الواقعة رأي العين. نعم رأها ولكن بعين رأسه أو بخياله، وكم من أمور رأها النبي بخياله، ويختلف العلماء وهم جميعا مؤمنون بأن القرآن من عند الله، حول حقيقة وقوع هجوم أبرهة.. وهي طير " الأبابيل " لم ينبئنا القرأن بسرها ولو إنها مفسرة ومشروحة في اللوح المحفوظ وهو أم الكتاب الموجود في الجنة ... ولا يبقى على وجه أحمد الإ علامة القلق - مولانا هل تقصد أن النسخة التي لدينا من القرأن الكريم والتي جمعها الخلفاء الراشدون على مدى العشرين عاما التي تلت وفاة الرسول، تفتقر إلى الكمال اذا ما قورنت بالنسخة الخالدة في اللوح المحفوظ. النقص لابد في أنفسنا يا بني، وفي جهلنا، وكذلك في الذين دونوا القرأن عند النبي خذ على ذلك مثلا عنوان سورة الفيل التي بين ايدينا فهو في الاصل كلمة "الفيلاس" التي كان الاحباش يطلقونها على عرش ابرهة، فلما سقط اخرها أصبحت "الفيل" ورغم ان النبي كان يرفض لقب شاعر فقد كان على درجة عالية من الشعرية خاصة في السور المكية الأولى، أجل، إن النسخة التي بين ايدينا من القرأن يعتريها النقص، ورغم مافي ذلك القول من تجديف، ولكن النقص الذي أقصده هو النقص الذي يأتي من جهلنا الشديد وحاجاتنا إلى التفسير الصحيح... إن أحمد الأن يشعر أن حفرة سحيقة تتشكل في أعماقه هو واسعة مليئة بالشك والتساؤل فيما تركه السلف فمن يجيبه؟)[17].

إن قوة تدين احمد أعجبت الشيخ رشيد، فعندما لاحظ تدين احمد فكر ان يجنده للقيام بعمليات إرهابية إذ كان هذا الشيخ الأصولي المتطرف جزء من خلية إرهابية لذا فإن اهتمامه بأحمد كان بشقين: كان يعلمه الإسلام المتطرف من جهة، ويجنده للإرهاب من جهة أخرى. أما احمد فإن تدينه كان ردة فعل على صورة المجتمع الذي يعيش فيه - كما يصور الكاتب - فيصور هذا المجتمع الذي يتصف بإنحدار القيم وعلو المادة والإسترسال في العنصرية والغرق في تخمة الإستهلاك، فيكون مدفوعا إلى التدين الشديد لنفوره من المجتمع الذي يعيشه فيواجه هذا المجتمع بالرفض المستند إلى التدين الذي تتصارع فيه المادية والروحية ولذلك فإن تدينه يغدو استراتيجية لمقاومة سلطة الواقع والمجتمع، فهو يضمر إحساسا عنيفا بالمفارقة، فهو يعيش تفاصيل الواقع مظهريا ولكنه يختفي احساسا بوجوب تقويض أركانه ونسف أسسه ولذلك فإنه وقع في شراك الشيخ رشيد.

وفي الجدول الذي تحدثه قدرة الكاتب على تقديم شخصية البطل بثقافة إسلامية في مجتمع مسيحي، تأخذ المرجعية الدينية في الرواية حضورا مضافا ومعمقا، اذ تكمن المفارقة في تشكيل الصورولوجيا الدينية عندما يكون الروائي - امريكيا - إذ يظهر حجم تبادل الأدوار التي تسعى إلى تمويه وجهة النظر وتغليفها بأدوات الأداء السردي للروائي في براعة مزدوجة بين تغييب الأصول والمرجعيات وإظهارها، وفي رسم الشخصيات دون إشعار المتلقي بالموجه القصدي المضمر في الرواية.

إن دوافع الرواية المنبثقة من تداعيات الصراع الحضاري والثقافي والسياسي بين الشرق الإسلامي والغرب هو الموجه المرجعي لتشكيل مسارات الرواية لكنه ليس الوحيد اذ تتداعى جملة اتجاهات تاريخية وفلسفية وأدبية في خلق المقاربة الفكرية التي تسهم في تنضيج صورة الآخر في الرواية، وهو ما تؤكده عتبة الغلاف والعنوان في الرواية إذ إن الإثنين يشيران إلى تشكيل ثقافي موجه بمرجعية دينية تتفاوت في الاعلان عن نفسها وفي الإضمار داخل الرواية.

فعلى الرغم من أن (ابدايك) يبدو مؤيدا لشخصية (أحمد) في وجهة نظره المتعلقة بالمجتمع الامريكي المعاصر، (فموقف (ابدايك) مما الت اليه امريكا في عصرها الحديث تحت ضغط الاستهلاك وهيمنة الشركات وانهيار القيم، إلى غير ذلك هو ما تعلنه غير رواية ومقالة لأبدايك فهو موقف معروف ومعلن)[18] إذ يقدم الروائي صورة كئيبة ومؤلمة للحياة الأمريكية المعاصرة من ضغط الإستهلاك وعلو المادة والغرق في أسر العنترية والإسترسال فيها وتخمة الإستهلاك والخفة السوقية، يقول ابدايك على لسان - جاك ليفي - مرشد مدرسة سنترال الثانوية (تراهم في المماشي يستظلون بالاشجار في ايام لم تكن تسمع الضجيج الذي يصدره الجيتار، أو حديث رجل الدين ونسائه عن زواج المثليين. اليوم ترى الشباب يتحدثون في المكتبة عن كل شيء بصوت مسموع كأنهم في بيوتهم. ضاعت القيم حتى في الأفلام السينمائية. دحرها جهاز التلفاز فلم يترك منها شيئا. وعندما تستقل هي وجاك الطائرة إلى نيو مكسيكو لزيارة ماركي في البير كوركي، كانت ترى الركاب يرتدون السراويل القصيرة التي تظهر منها سيقانهم بطريقة معيبة، أو يرتدون شيئا يشبه البيجامات الفضفاضة مما لا يتسق مع المقام، لقد جعل التلفاز الناس يشعرون أنهم في بيوتهم أينما وجدوا، لايشعرون بالفرق بين الحشمة والوقار، ترتدي النساء السراويل القصيرة ويجلسن امام التلفاز فتسمنَ، وتتحول اجسامهن إلى كتل من اللحم المكتنز، كانت - هيرميون - اخت زوجة جاك ليفي المرشد التربوي، محظوظة حين حصلت على وظيفة مهمة في واشنطن مع اللاعبين الأساسيين في الإدارة الاميركية. ولكن الطريقة التي تتحدث بها عن رئيسها في العمل تدعو للضحك، مخلصنا !! ... تذكرك بتلكم الراهبات والقساوسة الذين تتكشف شخصياتهم عن قسوة في القلب، وإفراط في المجون، وقولا لا يعضده عمل كما تعرف من اعتدائهم الجنسي على الاطفال الذين وثقوا بهم وألتمسوا عندهم الهداية إلى الكاثوليكية الصحيحة، مافائدة الإضراب عند الزواج والزهد وإعتزال الناس إذن؟ أليس من الخير أن يتزوج المرء ويفعل مايفعله الناس في هذه الحياة؟ أليس هذا كافيا للتحرر من دواعي الكبت والإحباط،

والتخلص من الإفكار الرومانسية المضحكة؟)[19] فعلى الرغم من النقد الذي يمرره (ابدايك) على لسان شخصيات روايته، وتعاطفه مع بطل الرواية (أحمد عشماوي) لكننا نلمح ومنذ الوهلة الأولى في الرواية، صورة نمطية تتضمن أفكارا مسبقة تتقارب مع الفهم الاستشراقي، نلمح ذلك وكما اسلفنا في عنوان الرواية (الإرهابي) "Terrorist"، ووصفه بالمعنى العرقي والعنصري، فهو "عربي مسلم" و(ملتزم بصلواته ويقرأ القرآن آناء الليل واطراف النهار حتى ليظنه القارئ الاوربي ان القرآن هو السبب وراء هذه النزعة الارهابية التي يتبناها الشاب وتلك الرغبة في الموت دون سبب معقول)[20] حتى إن صورة الغلاف تمثل إنعكاسا لصورة شاب على الأرض وهو يبتعد والصورة ضبابية مظلمة ذات تقاسيم غير واضحة.

إذن هناك علاقة جدلية بين اللغة والوعي لا تتوقف، فهو وإن حاول تجاوز النمطية المعهودة في تقديم الصورولوجيا لكنه لم يبرأ منها، (من المستحيل تجنب الا تظهر الصورة - المقدمة عند الآخر - في هيئة نفي له، سواء كانت الصورة مقدمة على المستوى الفردي من قبل الكاتب ام على المستوى الجماعي من قبل الأمة فالكاتب، صدى لروح الأمة وأفكارها... إذ لا يكون التعبير عن الذات الا بنفي الاخر أو تشويهه!!)[21].

إن الحضور المرجعي الثقافي الديني في رواية (الإرهابي) يظهر بوضوح في صورة تأويل النص، فهو يحمل في الرواية (الفتوى) الدينية، وهي نسق نصي مرجعي ذو قدرة وتأثير عاليين مسؤولية الفعل السياسي الديني في ثنايا الرواية، وهو في إشتغاله على النص يستلهم نصوصا دينية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]... إلى سياق مواجهة فتاوى قتل الغربيين أو النصارى التي يصدرها رجال الدين وتشكيل قناعة (أحمد) في مواجهة المجتمع الذي يعيش فيه.

وهو ما يظهر في هذا النص من الرواية على لسان جاك ليفي المرشد التربوي، عند تخرج أحمد من الثانوية: (ينهض قس كاثوليكي ليبارك للخريجين النصارى، وينهض إمام مسلم ليبارك للخريجين المسلمين،

وينهض حبر يهودي ليبارك لليهود. يقف الإمام المسلم في قفطانه وعمامته البيضاء التي أحكم وضعها على رأسه، ويرتفع صوته باللغة العربية مما دفع الحضور إلى صمت مطبق. ثم لا يلبث أن يترجم ما قاله إلى الانجليزية، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الرّعد: 16-17]، ونقول للذين يتخرجون اليوم: إرتفعوا فوق الزبد والغشاء، وأمكثوا في الارض، وللذين تصيبهم المصائب لأنهم اختاروا الطريق إلى المستقيم، نقلو لهم ما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ [آل عِمرَان: 169] وهنا يتأمل ليفي حديث الرجل ويفهمه، رجل نحيل يتحدث بلسان العصمة ويمثل منظومة كاملة من المعتقدات كانت منذ سنوات سببا في موت بضع مئات، ضمن آلاف اخرى من موظفي شمال نيوجرسي الذين كانوا يذهبون إلى أعمالهم في نيويورك حينئذ نثرت مدينة نيوبروسكبت سكانها على الأماكن العالية ليروا الدخان الكثيف المتدفق من برجي مبنى التجارة العالمي، متئدا في سيره حتى حط فوق بناية بروكلين، فتحول النهار إلى ظلمة حالكة يتذكر جاك ليفي اسرائيل التي لاتنام تحسبا لشيء قد ياتي به الغيب في اية لحظة، وتذكر معابد اليهود القليلة في اوروبا يحرسها البوليس ليل نهار تحسبا لكراهية قد تتمخض عن حادث، تذكر ذلك كله فذهب ما كان يضمره للإمام من حسن النية، ولم ير شيئا غير أن وجود الإمام في زيه الأبيض، وعمامته الضخمة مثل قطعة العظم الغريبة التي انحشرت في حلق المناسبة)[22]، يجمع الكاتب في النص السابق بين صور نمطية بين الذات والآخر يعبر فيها في حدود نظرته للانساق الثقافية المحركة لنصه، وهو في توظيف للمرجعية الثقافية واستعماله للنصوص الكريمة وتمثيله للشخصية الدينية في نصه يوحي بعدد كبير من الدلالات المتساوقة في التقاط التفاصيل الدينية وتوليدها بما يتسق مع موجه مركزي غايته تبئير عناصر الكينونة من خلال تقليل القيمة الإعتبارية للأخر وهو توجيه مغرق في أناه الاستشراقية البكر المتوارية في فهم صورولوجيا الآخر في النص الروائي الأميركي.

إن صورة المسلم بشكل عام والعربي بشكل خاص، تتسم بحضور ثابت في الوعي الغربي صيغت قسماته منذ آمد بعيد، يمتد إلى ايام الحروب الصليبية وينتهي بالصورة الأكثر معاصرة في حقبتنا الراهنة، على وقع التحذيرات من صدام حضاري وشيك مع عالم المسلمين وخطرهم الدائم[23] بما يمثلون من هجرة غير مشروعة، وتخلف حضاري، وشخصية متعصبة، وانغلاق اصولي جارف[24] ثم (جاءت بعد ذلك احداث ايلول عام 2001 الإرهابية ومانجم عنها من تداعيات خطيرة قادت في بعض جوانبها إلى ما يعرف بالحرب على الإرهاب... ساهمت على امتداد نصف القرن الأخير في تكوين صورة يتم المطابقة الدائمة فيها بين المسلم وبين كل السمات المكروهة والسلبية في انماط الشخصية كما ترسمها المنهجية المتميزة، انه الربط المستمر بين الإرهاب وبين الإسلام، أو بين الإسلام والاستبداد ورفض الديمقراطية.. من الطبيعي ان يجعل الفرد بشكل عام يتقبل الصياغات الإعلامية اليومية، لما اوجد عنده حالة خوف من الإسلام والمسلمين بشكل ارهاب وفوبيا، تتسلل باستمرار إلى الوعي)[25].

إن الكاتب يقدم الصورولوجيا الدينية في مرجعياتها الثقافية في سرد لا غموض فيه موازيا الصورة التي تقدمها بعض وسائل الإعلام والثقافة في الغرب عند المسلمين إلى تشكيل جديد.

ويمكننا بجلاء ان نتبين كيف جرى تمييز العالم الإسلامي في العقل الغربي وبخاصة في عقل الولايات المتحدة عند مناطق أخرى في العالم يمكن تطبيق تحليل الحرب الباردة فيها، إذا ومع أحداث الحادي عشر من سبتمبر أصبح الإسلام الأصولي المتطرف الذي يعلنه المسلحون ويعتقدون فيه، موضع جدل ويتمتع بمساحة واسعة من النقاش على مستوى العالم، الأمر الذي أدى في النهاية إلى وصف الإسلام بالإرهاب، إن (الحركة التي تدعي هذه الأيام بالأصولية ليست هي النموذج الإسلامي الوحيد. هناك نماذج أخرى متنورة ومتسامحة يمكنها أن تساعد على إلهام الإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية في الماضي. ونحن نأمل ان هذه النماذج سوف تنتصر مع مرور الوقت)[26].

لكن مع أحداث سبتمبر 2001 أصبح الإسلام الإصولي المتطرف الذي يعلنه المسلمون ويعتقدون فيه، موضع جدل ويتمتع بمساحة واسعة من النقاش على مستوى العالم، الأمر الذي أدى في النهاية إلى وصف الإسلام بالإرهاب، مما حدى به في نهاية المطاف إلى أن يكون بيئة خصبة لصراع أو صدام الحضارتين الإسلامية والغربية، لذا فمن وجهة نظرهم أن خطب وفتاوى رجال الدين في الإسلام نارية وسياسية غالبا ماتحرض على الكراهية والحقد، وهذا ما أدى إلى نشوء صورة نمطية سلبية مشوهة عن الإسلام. ولكن (ماعلينا سوى أن نتذكر الإسراف العاطفي الذي أنطوى عليه تناول الصحافة الحرة لشخصيات متدينة غير ليبرالية مثل البابا يوحنا بولس الثاني لنتبين مدى العدوانية العوراء التي تضمنها الموقف ضد الإسلام)[27]، فقد مارست الكنيسة في العصور الوسطى العنف والقتل تجاه كل المتدينيين بغير دينها، وأقامت محاكم التفتيش هنا وهناك وأحرقت وقتلت جماعات كبيرة من الناس وهذا النهج سار عليه المتطرفون من المسلمين فمنعوا كل عقيدة تخالفهم، بل قاموا بتكفير المسلمين، فالعقل العلمي والتاريخي في أوروبا يصعد منذ القرن السابع عشر ضد العقل المسيحي الأصولي المهيمن ومن خلال صراع هائل وخصب معه. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعقل العلمي والفلسفي في الساحة العربية والإسلامية، أيضا سوف ينهض من خلال صراع داخلي عنيف ومثمر مع العقل الإسلامي الأصولي[28].

إن النص السابق من رواية (الإرهابي) يبدو مؤشرا للصورولوجيا الدينية فهو يمثل نمطا على درجة قصوى من الاهمية لأنه يؤكد الوشائج المتينة المبنية بين اللغة في معيارها الأدبي الديني والواقع السياسي فكل ما يمت إلى دراسة الإسلام بصلة وخاصة في العالم العربي المعاصر مشبع بالأهمية السياسية، الإ إنك تكاد لاتجد أي كاتب حول الإسلام سواء كان خبيرا أو مثقفا غير مختص يعترف بهذه الحقيقة فيما يقول أو يمارس، لانه يفترض أن الموضوعية تتأصل راسخة في صلب التكوين الثقافي حول المجتمعات الاخرى قسريا في حركة التاريخ الطويل للقلق السياسي والأخلاقي والديني الذي تنطوي عليه المجتمعات الغربية والإسلامية بدرجة متوازية[29]، اذ وفي

هذا النص الروائي يتم إختزال المسلمين وخاصة العرب كونهم مادة الإسلام إلى "رجال دين بدائيين حمقى"[30] وإنهم مظهر من مظاهر الرعب والحرب التي يشنها الإرهابيون ضد الحضارة الغربية، فالكاتب من خلال تقديمه لهذه الصورولوجيا الدينية بمرجعياتها الثقافية، يجتهد في نقل المفهوم الشيطاني للشخصية الدينية المسلمة وحيزها الجمعي، فتندمج الذات المنشطرة بين ماهو وعي (شعور) مدرك، ولاوعي (لاشعور) غير مدرك من قبل الكاتب.

وبالعودة إلى نصوص اخرى من رواية الارهابي، نرى ان الكاتب يقدم في نصوصه صورلوجيا دينية يتجلى فيها الصراع بين الديانتين المسيحية والإسلامية، مستغرقا في تفاصيل الحوار الندي الظاهر بين الأديان والذي يخفي في داخله أنساق استشراقية إذ يقدم "ابدايك" جدلا وصراعا بين (تايلنول وأحمد) بالنسبة لمسألة الدين) تقدم منه تايلنول، وكان أحمد أنحف منه، وراح يضغط بإبهامه على تجويف منكبه، وقال له وهو يزيد من ضغطه:

- أخبرتني جورلين إنك لاتحترم ديانتها...

قال لها أحمد:

- دينها هو الباطل بعين، وعلى كل حال أخبرتني إنها لاتذهب إلى الكنيسة إلا من أجل الغناء مع هذا الكورس الأحمق.

- يواصل تايلنول، الضغط على هذا المكان الحساس من منكب أحمد بإبهامه الحديدي فيعصف الغضب بأحمد، ويحمر وجهة، ويرد بوجه متشنج:

- لاتحدثني عن الحماقة، فلا يوجد من هو أ كثر منك حمقا ومن يعيرك إنتباها أنت أيها العربي الوضيع؟ أيها المسلمون السود، أنا لا أتحداكم، ولكنكم لاشيء، ما أنتم الإ دواب حقيرة تمشي على الارض)[31].

إن الدين هنا يفرض نفسه كأيديولوجيا تمرد، فطبيعة الدين والثقافة السائدة بالنسبة إلى تايلنول لا ترمي إلى تصوير واقع موضوعي، وإنما تسعى إلى تصوير شعور داخلي، مثار بمناسبة موضوع خارجي هو (الشرق) فإذا

(كانت القوى سلطة، فإن التمثيل، أو إعادة الإنتاج سلطة أخرى أيضا، وهذه السلطة مستمدة من مستويات بحثية وثقافية، تحكمها النزعة الإستعلائية، والإحساس بالتفوق الجنسي (العنصري) فضلا عن التفوق الثقافي)[32]، لذا فإن - تايلنول - يشتم - أحمد - شتائم عنصرية ويعتدي عليه بالضرب أما من جانب احمد فإنه يختار طريق الأصولية والتطرف لأنه يعتبر الغرب فضاء الكفر والإلحاد والماديات والتفسخ الأخلاقي والانحطاط القيمي .

ونلمح ايضا في مواجهة الآخر الغربي -ابدايك- للذات المسلم، صورولوجيا دينية تنبثق منها خصائص وموروثات ورؤى الآخر الغربي ومرجعياته الثقافية، مع غيره من المنتمين إلى جنسه وثقافته - إلى دين الإسلام، فنلمح في نصوصه موقف المسيحية في مرجعيات الكاتب الثقافية من نبوة محمد ﷺ إذ يظن الكاتب أن القرآن شعر.. كتبه محمد ﷺ[33].

وهذا ما يشير إليه في أغلب نصوصه (ولا يلبث أن يدرك أن الزحام الشديد في الصورة الأخرى ما هو الإ يوم القيامة الذي أستلهمه محمد حين كتب الكثير من أشعاره الأسرة)[34] وكذلك ماجاء في احد النصوص الانفة الذكر نقول لهم ما قاله النبي ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عِمرَان: 169][35] فأبدايك هنا يقتبس من القرآن ولكنه يذكره كما لو كان شعرا أتى به النبي ﷺ وان النبي ﷺ هو المتحدث والمبتدع للقرآن، اذ (يختلف اهل الكتاب - يهود -ومسيحيين- مع المسلمين حول نبوة محمد. فكما ينكر اليهود إلى اليوم نبوة المسيح الذي ولد منذ مايقارب من الفي عام، تتكرر نفس المواقف حيث تنكر كلا الطائفتين نبوة محمد الذي قام يدعو إلى الإسلام منذ اكثر من اربعة عشر قرنا من الزمان)[36].

ونتلمس أيضا في نصوص أخرى من الرواية، صورولوجيا دينية ذات أبعاد بثيمات متعددة، ثمة إستنباط للمعنى وإظهار لدلالته وما يشي به (وأحيانا اخرى يجد علامات على ممارسات إسلامية: سجادة صلاة، ونساء

محتجبات، وصور مؤطرة للأئمة الأثني عشر، يتوسطهم المهدي المنتظر دون ملامح ظاهرة على وجهة، مما يدل على ان القوم من الشيعة)[37].

وايضا نجد ذكر للشيعة في هذا النص، حينما زار الشيخ احمد في ليلة المهمة التي أعده لها: (يبدو الشيخ محجما عن الوداع، هو ايضا في وضع الإستعداد... ويلقي نظرة على الحمام ليطمئن بإنه مزود بفوطة سوف يحتاجها أحمد بعد كل وضوء، ويضع سجادة على الأرض متوجها بمحرابها صوب الشرق حيث مكة والبيت الحرام، ثم يلقي نظرة على الثلاجة فيتأكد من إحتوائها على برتقالة وكسرة خبز وعلبة زبادي من أجل إفطار الشهيد - خبز من نوع خاص يسمونه خبز العباس يصنعه الشيعة في لبنان في الإحتفال الديني الذي يسمونه عاشوراء، يقول الشيخ:

- إنه مصنوع من العسل والسمسم وبذور الينسون، وبه يسري العزم في جسدك، وتمتلئ بالقوة اذا اشرق الصباح)[38].

فمن خلال هذه النصوص التي يذكر فيها ابدايك مذهب (الشيعة) ربما نكتشف مساحة الخلط والجهل في تفاصيل الفرق الإسلامية وإن ابدايك لايخص بالإرهاب مذهبا معين وإنما يريد أن يسقط الإرهاب على الإسلام بصورة عامة، أو بتعبير اخر (كأن (الانا) الغربية لا يمكنها أن تثبت ذاتها الإ عبر نفي الأخر)[39]. وهو ما لا يمكن التحول عنه إلا من خلال أنموذج واقعي من الحوار، يمكن إنتاجه على سبيل النقد والمجاوزة ويتوجه إلى الآخر كما نراه ونتلمسه ونتحسسه وليس كما نتمثله في الذهن، دون احكام مسبقة أو قبليات ذهنية أو اطر مخيالية[40] عندها (يصبح التفاهم بين العقلين الغربي والإسلامي أمرا ممكنا وأملا مشتركا عندما يقوم كل عقل بمراجعة بديهياته ومقولاته وإستقراء واقعه ونقد ذاته بمعزل عن النظرة المصطنعة والإقصاءات المتبادلة)[41].

وهي منطقة إشتغال إنساني بين محطات مشتركة بين اكبر الأديان المكونة للكينونات الثقافية بين الشرق والغرب وهي المسيحية والإسلام في إطار من التسامح يتجاوز عنصري التشويه السلبي أو الإيجابي للأخر وفق ما

تفترضه الصورولوجيا من مفهوم للذات وللأخر "فالتسامح هنا اهم عناصر المجتمع المدني ويعني المساواة على الشريعة أو جعل الدولة بلاهوية دينية)[42] أو هو في الدراسة المقارنة أعلى مراحل التجرد الموضوعي في توصيف الآخر الثقافي. ف "المكون الإسلامي لا غنى عنه في تحديد هويتنا الثقافية ولكن شريطة ان ينأ بنفسه التعصب الديني والمذهبي، وعن نزعات التفكير والعنف وان يلتزم بمبدأ حرية الاعتقاد عملا بقوله تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]. . . إن إسلاما مستنيرا كهذا لن تكون له مشكلة مع اتباع الديانات الاخرى ولاسيما المسيحية)[43].

ويلفت نظرنا هنا نص يقدمه جون ابدايك في روايته حينما تدعو جورلين (أحمد) للحضور إلى القداس في الكنيسة فيرى (أحمد) وجود بعض التشابه في أسماء الأنبياء مثل اسم إبراهيم ونوح وغيرهما من الأنبياء، يقول القس في الكنيسة. (ينبئنا الكتاب المقدس أن فريقا خرج من صف الشعب الذي كان موسى يقوده طوال الطريق من مصر، دخلوا صحراء النقب، وشمال الأردن وعادوا وقالوا - حسب الإصحاح الثالث عشر من سفر العدد - قد ذهبنا إلى الارض التي ارسلتنا اليها وحقا انها تفيض لبنا وعسلا وهذا ثمرها. غير ان الشعب الساكن في هذه الأرض معتزلون إلى مدن حصينة عظيمة جدا وايضا قد رأينا بني عناق هناك ثم قالوا: العمالقة يسكنون في ارض الجنوب، والحيثيون اليبوسيون والأموريون يسكنون في الجبل... وقد رأينا هناك بني عناق من الجبابرة فكانوا في أعيننا كالجراد، وهكذا كنا في أعينهم... ثم ظهور محمد الرب في خيمة الإجتماع لكل بني اسرائيل. وقال الرب لموسى حتى متى يهينني هذا الشعب وحتى متى لايصدقونني بجميع الأيات التي عملت في وسطهم؟ المزن كان من السماء آية، الماء إنجبس من صخرة حوريب كان آية، صوت الرب المتكلم في حوريب من وسط النار كان آية اعمدة السحب بالنار كانت آية، والنار بالليل كانت آية، ايات بالليل وايات بالنهار... وبالرغم من هذه الايات كان الشعب لايزال بعيدا عن الايمان ارادوا ان يعودوا إلى مصر، ويعيشوا تحت رحمة ذلك الفرعون الودود، كانوا يفضلون الشيطان الذي يعرفونه على الرب الذي لايعرفونه...

أرادوا العودة لعبادة ذلك العجل الذهبي... إنها العقيدة لم يكن لديهم عقيدة. هذا هو سبب تسميتهم بالجماعة الشريرة المتذمرة، وهذا سبب الوباء الذي حل ببني اسرائيل، وسبب هزيمتهم في المعارك وسبب العار والخزي الذي حل بهم.

كان ابوهم ابراهيم لديع عقيدة حين إستل سكينه وشرع يضحي بأبنه الوحيد اسحاق. وكان يونس لديه عقيدة وهو في بطن الحوت وكان للنبي دانيال عقيدة وهو في عرين الأسد. وكان ليسوع عقيدة وهو على الصليب، وكان يسأل الرب عن سبب تخليه عنه. ولكنه عاد في التو ونظر إلى السارق المصلوب إلى جواره ووعد الرجل، ذلك الرجل الشرير، هذا المجرم العتيد كما يقول علماء الجتماع، وعده بأنه سيكون جاره في الفردوس في ذلك اليوم نفسه)[44] لذلك لم يكن اسما ابراهيم ونوح غربيين على سمع أحمد وبصره. فقد ذكرهما القرآن، إننا نلمح في نص الرواية المتقدم، أن ابدايك يؤسس إلى مرجعية ثقافية تتفاعل فيها خصائص النص للوصول إلى أصل مرجعي واحد يمثل نقطة الارتكاز للأديان، ولذا فإن الصورولوجيا الدينية في روايته ماتلبث ان تومئ هامسة إلى مغاراتها الموغلة في المعنى لتتفرج ابوابها عن رصيد ثقافي ومعرفي كبير يشير دون ان يصرح ويشتغل على مساحة النص المفتوحة إلى اقصى مدياتها مؤسسا بذلك إلى ارضية مشتركة تتلاقى فيها الثقافات والاديان، هكذا يبدو الرصد الزمني في نصوصه مغرقا في جدله موحيا في دلالته للأنه يمارس ثلاثة أنواع من المعالجة الروائية في تمثلها لصورولوجيا الاستشراق والتشويه السلبي الذي ترفده مرجعيات دينية وثقافية صريحة وفي جلد الذات عبر تشويه إيجابي للأنا وللأخر ثم في نسق من التسامح في تمثل الآخر روائيا.

وبصورة عامة فأن رواية الارهابي لجون ابدايك تبدو في نهاية المطاف، داعية إلى تفادي العنف والإرهاب والتوصل إلى تفاهم مابين الثقافات فالمرشد الدراسي الأمريكي (لجاك ليفي) هو الذي يمنع وقوع كارثة (تفجيرات النفق)وليس عملاء مكتب التحقيقات الفدرالي **(FBI)** عندما يظهر قادرا على التعاطف مع احمد وتفهمه، وكذلك فإن احمد يتراجع

ويفهم فداحة عمله ويتوصل إلى ان الله لايريد الهلاك فهو خالق العالم ومقدر الموت: (النور في الركن يتغير والمرور يتباطئ ويضطر إلى التوقف ان السيد ليقي يتحر بسرعة عبر الحارات والسيارات ويصل إلى الشاحنة..
لم يكن من طبيعة احمد ان يغمط معلميه حقوقهم من الاحترام فهو يفتح له الباب، لن يتركه واقفا خارج الشاحنة

- لا اصدق انك تنوي قتل المئات من الابرياء؟
- ومن قال ان الكفار ابرياء؟ الكفار يقولون ذلك ولكن القرأن امرنا ان نكون اشداء عليهم. امرنا ان نحرقهم بالنار، ونسحقهم تحت اقدامنا، لانهم نسوا الله، ويريدون الاكتفاء بانفسهم من دونه في هذه الحياة الدنيا ولانهم يحبون هذه الحياة الدنيا اكثر من حبهم للاخرة .
- وتريد ان تقتلهم الان؟ اليس ذلك في غاية القسوة والخطر؟

هل تصدق ان الله اداة لتعذيب البشر؟المعذب الاكبر ملك افعال الابادة الجماعية بلا منازع؟

- الان حان وقت القفز ياسيد ليفي اذا دخلنا النفق لن اتوقف.

يضع المرشد الطلابي يديه على ركبتيه وبنطلونه الذي لايتسق لونه البني مع لون القميس حتى يعرف احمد ان ليقي لن يلمس الباب، ولن يخرج من الشاحنة

- اراهن على انك لاتريد ذلك من اعماق قلبك انت غلام طيب غاية في الطيبة، اخبرتني امك انك لم تكن تتحمل دهس حشرة بقدمك وكنت تحملها على قصاصة ورق تلقي بها من النافذة ..

يترنح السيد ليفي على مقعده متظاهرا بعدم المبالات أو قل يداري رعبه من وراء حشد من الصور التي استدعاها من اعماق الذاكرة ويهتف بجاك ليفي مستفزا :

اضغط وخلصني، سأغمض عيني واصلي "يسوع تعبت في ايامي الاخيرة يخاطب احمد نفسه : يريد ان يموت. يريدني ان اقوم عنه بالمهمة، يحدثنا القرآن

في سورة الواقعة عن اللحظة التي تبلغ فيها روح الميت حلقومه ما اشبه هذه بتلك، طالب الرحلة واستعد البراق، ارى جناحيه المتالقين يخفقان، ينطويان وينبسطان. وفي السورة نفسها يتوجه الينا الخالق بالسؤال: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: 57-59] الله لايريد الهلاك، انه خالق العالم ومقدر الموت. تبدو أحجار الجدران والسقف الذي أعتمه الزمن، اشكالا مريعة لا حصر لها في خيال احمد، شيئا عملاقا كأنه موجة تدفع اخرى بعيدا عن النقطة التي يتمركز في جوفها العدم، إلى حيث الوجود الرحب، قضت ارادة الله بترك العدم والتحول منه إلى الوجود. تلك هي ارادته منذ الأزل، هو الحي القيوم الكريم الذي لايعتريه نقص، النور الهادي. وكذلك امرنا ان لا ننسى قدسية خلقه بإرادة الموت لأنه شاء الحياة)[45]. وهكذا فإن أحمد يتنور في النهاية، ويرفض اليقينيات الدوغمائية للإيمان التقليدي، والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق في نظرته للأخر، فيما يعي الغربي الأميركي إنه يواجه ثقافة كان هو السبب في تأزمها وأنه مطالب بإدراكها وممارسة أعلى درجات التفهم للأخر في الثقافة الموازية والمناظرة.

المصادر:

- الأدب المقارن، مدخل نظري ودراسات تطبيقية، د. عبده عبود، منشورات جامعة البعث، حمص، 1992-1991.
- الإرهابي، جون ابدايك، ترجمة وتقديم احمد الشيمي، سلسلة الابداع القصصي المشرف على السلسلة خيري ط1 / 2009 دومة العدد1324.
- الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ادوارد سعيد، رؤية للنشر والتوزيع ط1 / 2006 القاهرة.
- الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، د. فاروق عمر، الآلية للنشر عمان الأردن ص30.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق، الدار العربية بيروت.
- الاستشراق وجه الاستعمار الفكري، د. عبد المتعال محمد الجبري، مكتبة وهبة القاهرة، ط1 1995، ص13.

- الإسلام الإصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر اميركية، تاليف برنارد لويس / ادوارد سعيد، دار الجيل / بيروت ط1 / 1414ه/ 1994م.
- الإسلام والأديان الأخرى نقاط الاتفاق والاختلاف، لواء احمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي.
- تفكيك الاستشراق قراءة نقدية على ضوء المذهب الواقعي د. صلاح الجابري المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر دار الكتب الوطنية بنغازي ليبيا ط1 / 2005
- تغطية الإسلام، كيف تتحكم اجهزة الاعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم؟ ادوارد سعيد ترجمة د. محمد عناني رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1 / 2005/ 2006.
- الذات والأخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، محمد شوقي الزين دار الأمان الرباط منشورات ضفاف بيروت لبنان/ منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة / الجزائر ط1 / 2012م.
- العرب من زوايا امريكية، اراهابي ابدايك، سعد البازعي، المجلة الثقافية، ع172؛ . Monday 256h sebpmber. 2006
- العصر العباسي الثاني، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط2، 1973.
- العلمنة والدين، السلام المسيحية الغرب، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ط3/ 1996 بيروت لبنان.
- صورة الآخر في التراث العربي الإسلامي، د. ماجدة حمودة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 سنة 2010.
- صورة الآخر في كتاب الامير (لواسيني الاعرج)، ماجدة حمود، (الموقف الأدبي، ع 477سنة 2011.
- مفهوم الآخر من منظور عربي معاصر، د. عبده عبود، الموقف الأدبي ع 477، سنة 2011.
- الوجيز في الأدب المقارن. عدد من المقارنين الفرنسيين، بإشراف بيير برونيل وإيف سيفريل د. غسان السيد، ط1، 1999.

الهوامش:

(1) الاستشراق وجه الاستعمار الفكري، د. عبد المتعال الجبري: 13.
(2) الاستشراق والتاريخ الإسلامي د. فاروق عمر: 30.
(3) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي: 18.
(4) الاستشراق، إدوارد سعيد: 37.
(5) الأدب المقارن، د. عبده عبود: 371 .
(6) الوجيز في الأدب المقارن بيير برونيل وإيف سيفريل: 151 .
(7) العصر العباسي الثاني، شوقي ضيف: 587ـ 592.
(8) صورة الاخر في التراث العربي الإسلامي، د. ماجدة حمود: 56.
(9) ينظر: العلمنة والدين، محمد اراكون: 8.
(10) صورة الاخر في كتاب الامير (لواسيني الاعرج)، ماجدة حمود، (الموقف الأدبي، ع477، 2011م: 175.
(11) ينظرالعلمنة والدين، محمد أركون: 9.
(12) الارهابي، جون ابدايك، ترجمة احمد الشيمي: 27.
(13) م. ن: 18.
(14) م. ن: 19.
(15) م. ن: 137، 138.
(16) م. ن: 19
(17) م. ن: 141، 142
(18) العرب من زوايا امريكية اراهابي ابدايك، سعد البازعي، المجلة الثقافية، ع، 172 .Monday 256h sebpmber. 2006
(19) الارهابي: 164، 165، 180.
(20) م. ن: 10.
(21) صورة الاخر في التراث العربي الإسلامي: 13.
(22) الارهابي: 150.
(23) ينظر: الاقليات المسلمة في الغرب، ابراهيم العبادي: 211.
(24) تغطية الإسلام، ادوارد سعيد: 69.
(25)الاقليات المسلمة: 212
(26) الإسلام الاصولي، ادوارد سعيد: 31
(27) م. ن: 59
(28) العلمنة والدين، محمد اراكون، ص10
(29) الإسلام الاصولي، 74
(30) م. ن،: 9.
(31) الارهابي: 88.
(32) تفكيك الاستشراق، د. صلاح الجابري: 11.
(33) الارهابي، 379.

(34) م. ن: 73.

(35) م. ن: 105.

(36) الإسلام والاديان نقاط الاتفاق والاختلاف، لواء أحمد عبد الوهاب: 99.

(37) الارهابي: 219.

(38) م. ن: 216,

(39) الذات والاخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، محمد شوقي الزين: 68.

(40) م. ن: 70.

(41) م. ن: 68.

(42) العلمنة والدين، محمد أركون: 32.

(43) مفهوم الآخر من منظور عربي معاصر، د. عبده عبود، الموقف الأدبي ع 477، سنة 2011.

(44) الإرهابي: 77-83.

(45) م. ن: 346-370.

مَدرسةُ الاستشراقِ الروسيِّ ودورُها في الدراسات اللغويَّة والأدبيَّة

أ. د. أحمد هاشم السامرائي*

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين وعلى آله وصحبه من اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

ممَّا لا يخفى على كل دارس المكانة التي تحتلها المدارس الاستشراقية المختلفة، من خلال ما رفدته من مؤلفات امتلأت بها رفوف المكتبات العربية والغربية، وإن كانت هذه المؤلفات لا تتفق في أهدافها، فمنها ما كان منصفاً، ومنها ما كان مغالياً لأغراض متعددة، وما يهمنا من هذه الدراسات ما كان منصفاً، إذ نقل المستشرقون صورة الشرق إلى الغرب، ولولاهم ما تعرف الغرب على الشرق، وكان من مجمل ما نقلوه ودرسوه التراثان اللغوي الأدبي.

ارتبطت علاقتنا بالمدارس الاستشراقية منذ زمن، ففي دراساتنا المختلفة كنا نطلع بين أوان وآخر على كتاب أو بحث لمستشرق، ونجد

(*) أستاذ اللسانيات واللهجات بجامعة سامراء، كلية التربية، قسم اللغة العربية.

الجهد الكبير الذي بذله في البحث والتدقيق والاستنتاج والتحقيق، ولفت هذا الأمر انتباهنا، وتملكتنا الحيرة في سبب هذه العزيمة والإصرار على الدرس، حتَّى إننا نفتقد إلى هذا الجهد عند معظم الدارسين العرب، وهم يدرسون تراثهم الكبير.

وها نحن اليوم تتاح لنا الفرصة لدراسة جهد مدرسة مهمة من مدارس الاستشراق، وهي (مدرسة الاستشراق الروسي)، لما لها من دور في رفد الدراسات الشرقية بالمؤلفات المختلفة، فكان بحثنا موسوماً بـ (مدرسة الاستشراق الروسي ودورها في الدراسات اللغوية والأدبية).

حوى عنوان بحثنا ركنين مهمين هما: مدرسة الاستشراق الروسي، والدراسات اللغوية والأدبية، وكان اختيارنا للاستشراق الروسي بدوافع منها:

1. ظلَّ الاستشراق الروسي يجهله الدارسون، بسبب قلَّة الدراسات التي تعرضت له ولأعلامه ونشاطه العلمي المختلف.
2. شاع عن الروس عداؤهم للعرب والإسلام، بسبب الفكر السياسي الذي كان يحكم روسيا، سواء القيصرية أم الشيوعية.
3. فقر المكتبة العربية من المعلومات الوافية عن الحركة الفكرية الروسية، وما يدور في داخلها.

أمَّا الدراسات اللغوية والأدبية فكان لاختيارها هي الأخرى سبب، فعلى الرغم من أنه اختصاصنا، إلَّا أننا رُمْنا التوسع في دراسة الاستشراق الروسي، ليشمل جميع العلوم، ولكن لسعة ما وجدنا من الدراسات في المجالات المختلفة، آلينا اقتصاره على الجانبين اللغوي والأدبي، على أن نواصل بعون الله ومشيئته في المستقبل لإتمام جهود المستشرقين الروس في العلوم كافة.

اقتضت طبيعة البحث أن يقسم على:

القسم الأول: وخصصناه لـ (الاستشراق تاريخ ودراسة)، وتناولنا فيه:

(الاستشراق) جذر واشتقاق، واستعمال مصطلح (الاستشراق)، ومجال دراسة المستشرق، ومراحل الاستشراق، ومجموعات المستشرقين، ونشاطاتهم، والاستشراق وعلوم اللغة العربية.

القسم الثاني: وخصصناه لـ (مدرسة الاستشراق الروسية النشأة والتطور)، وقد اجتهدنا في تقسيم نشأتها وتطورها على ثلاث مراحل، هي: المرحلة الأولى: الرحلة نحو الشرق، والمرحلة الثانية: الدراسات الشرقية، والمرحلة الثالثة: تصدير الدراسات الشرقية.

القسم الثالث: وخصصناه لـ (الجهود اللغوية والأدبية للمستشرقين الروس)، وقد عملنا فهرسة لجهودهم مقسمة على قسمين: القسم الأول: الدراسات اللغوية، والقسم الثاني الدراسات الأدبية، ومرتبة بحسب حروف المعجم، وذكرنا مع كل مؤلَّف اسم صاحبه وسنة ولادته ووفاته إن وجدتا، ومكان الطبع وسنة الطبع.

وختمنا البحث بخاتمة بيَّنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا المتواضع هذا.

وأخيراً لابدَّ من القول إن هذا البحث قد واجه مجموعة من الصعوبات، أهمها قلة المصادر التي درست الاستشراق الروسي، ممَّا حدا بنا إلى طرقت عدَّة أبواب، فاستطعنا بفضل الله ـ من الحصول على بعضها، فتمَّ لنا معظم ما أردنا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الباحثان

القسم الأول
الاستشراق تاريخ ودراسة (الاستشراق) جذر واشتقاق

الاستشراق لغة

لفظ (الاستشراق) على وزن مولَّد[1]، فوزنها: (استفعال)، من الجذر (شرق)، الذي يدلُّ على الجهة، و(الشرق): جهة شروق الشمس، يقال: «(شرقت الشمسُ تَشْرُقُ شُرُوقاً وشَرْقَ ا): طلعت، واسم الموضع: (المَشْرِق)»[2]، ويقابله في الاستعمال (المَغْرِبُ)، لجهة غروب الشمس.

من خلال دراسة هذه اللفظة وردِّها «إلى معناها الحقيقي، استناداً إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، إذ[3] يبدو أن معنى (استشرق): أدخل نفسه في أهل الشرق، وصار منهم»[4].

الاستشراق اصطلاحَ ا

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق «أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (أبستمولوجي) بين الشرق وفي معظم الأحيان والغرب، وبإيجاز (الاستشراق) كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه»[5] .

استعمال المصطلح

لم يرد استعمال هذا المصطلح، أي: الاستشراق، في الدراسات القديمة، ولاسيَّما معجمات اللغة، وإنَّما استعماله حديث، فهو مستعمل من ترجمة كلمة (Orientalism)، ثمَّ تطور استعمالهم لها، فاشتقوا منه الفعل (استشرق)[6]، ودلالة هذا الفعل «طلب علوم الشرق ولغاتهم (مولدة عصرية)، يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة»[7].

أمَّا لفظة (المستشرق) فتطلق على كلِّ «عالم متمكِّن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وأدبه»[8].

إذاً أصبح واضحاً أنَّ استعمال هذا المصطلح حديث، ولكن متى ظهر؟

حاول جماعة من المحدثين تحديد ظهوره، فجعلوا أول استعمال هذا المصطلح في العام (1630م)، إذ أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، واستعمل أيضاً في العام (1691م) حين وصف أنتوني وود صموئيل كلاك بأنَّه (استشراقي نابه)، ومثله عند بيرون في تعليقه على (Pilgrimage's Childeharol)، وهو يتحدث عن المستر ثورنتون ومعارفه الكثيرة واستشراق عميق، وأن المستشرقين هم الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين[9].

حدَّد رودنسون ظهور كلمة (المستشرق) في اللغة الانكليزية حوالي العام (1779م)، في حين دخلت كلمة (الاستشراق) إلى معجم الأكاديمية الفرنسية في العام (1838م)[10].

لم يحصل اتفاق المحدثين على استعمال هذا المصطلح، وإنَّما نجدهم يستعملون مصطلحاً مرادفاً له، وهو (علماء المشرقيات)، فضلاً عن استعمالهم مصطلح (التعريب)، و(استعرب)، و(مستعرب) لدارس اللغة العربية، وهو يقابل لفظة (Arabist)[11].

نخرج من خلال هذا الموجز بمصطلح جديد هو (الاستعراب)، وهو مأخوذ من الجذر (عرب)، الدَّالُّ علة جنس الشعب العربي، وكلمة (الاستعراب) تدلُّ على عدم الأصالة، ولهذا يطلقون على من دخل في العرب فيما بعد لفظة (العرب المستعربة)، و«هم قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلَّموا بلسانهم، وحَكَوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم»[12].

ظلَّ هذا المصطلح مستعملاً في العصور الوسطى، ولاسيَّما الأندلس، إذ أُطلِق «على جماعة من المسيحيين كانوا يعيشون في ظلال الحكم الإسلامي، لهم فنونهم وآدابهم»[13].

إذاً لهذا المصطلح جذور قديمة بخلاف مصطلح (الاستشراق)، ومن وافق على استعماله جعل المستعرب كلَّ «عالم ثقة في كل ما يتصل بالعرب وبلاد العرب، أو باللغة العربية والأدب العربي»[14].

بعد أن اتضحت صورة مصطلح (الاستشراق) وسنة ولادته، فقد نجد من يدعو إلى تركه، لأنه صار من الأساطير، يقول رودنسون: «فنحن لم نعد نستطيع أن نستعمل[15] مصطلحي (استشرق)، و(مستشرقين) بشكل طبيعي، بعد أن أصبحا أسطوريين، ولذلك فسوف ندعوهما بالدراسات العالمة أو العلمية المتركزة حول تاريخ مجتمعات الشعوب المتموضعة شرقي أوربا»[16].

والذي يبدو لنا أنَّ استعمال مصطلح (الاستعراب) أولى من استعمال مصطلح (الاستشراق)، لأنَّ الثاني ليس له أصل في الدراسات اللغوية القديمة، على خلاف مصطلح (الاستعراب)، فهو عربي أصلاً ووزناً ودلالة.

مجال دراسة المستشرق

قد يتبادر إلى الذهن أن المستشرق هو المتخصص بالدراسات التي تهتم بالعرب والعربية، تاريخاً وجغرافيةً ولغةً وديناً وغيرها، وهذا مفهوم بعيد عن الواقع، وإنَّما المستشرق كلمة عامَّة «تطلق على دارس الشرق كلِّه أو جزءٍ منه، سواء أكان الشرق الأقصى أم الأوسط أم الأدنى، وتطلق على كل دارس لغاته وآدابه وحضارته وأديانه»[17]، حتَّى عُدَّ المستشرق مشاركاً «في عمله عالم الآثار والحفريات والمؤرخ وعالم الصرف والاشتقاق وعالم الأصوات والفيلسوف وعالم اللاهوت والموسيقى والفنان»[18].

حاول المستشرق بارت تخصيص عمل المستشرق باللغة، فقال: «والاستشراق: علم يختص بفقه اللغة خاصَّة»[19].

يمثل ما سبق حدود الاستشراق من ناحية العالم، أمَّا من الناحية الجغرافية فإنَّ حدود منطقة دراسة المستشرق تمتد لتشمل: «الهند، وجزر الهند الشرقية، والصين، واليابان، وكلَّ ما يقع شرقي[20] الخط الذي يقسم العالم على[21] قسمين: شرق وغرب، ولكن في النهاية كان يتم الحديث دائماً في الاستشراق عن الشرق العربي المسلم، الذي كان موضوع دراسة المستشرقين»[22].

مراحل الاستشراق

مرَّ الاستشراق بعدَّ مراحل خلال مسيرته التاريخية، وقبل أن نوجز الكلام على هذه المراحل لا بدَّ لنا أن نقف على بداياته، وإن كانت غامضة، إذ اختلف الدارسون في تحديدها على آراء هي:

1 . قيل: بدأ الاستشراق في القرن العاشر الميلادي، إذ ظهر الاهتمام بالعلوم العربية في هذا القرن بالذات، بعد أن أدرك الغربيون تلك المعجزة الحضارية التي شادها العرب، فنقلوا علوم العرب عن طريق الترجمة، وقد ذهب إلى هذا الرأي إبراهيم عبد المجيد اللبان[23]، وأحمد الإسكندري وزملاؤه[24]، وجرجي زيدان[25]، ونجيب العقيقي[26]، وأسعد داغر[27].

2 . قيل: بدأ في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، بعد دخول الصليبيين إلى القدس، إذ نقلوا عدداً من كتب الهندسة ونسخة من قوائم الخوارزمي الفلكية إلى فرنسا، فترجمت إلى اللاتينية، وذهب إلى هذا الرأي ماكس فانتاجو[28]، وأيده رودي بارت بأنَّ أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية ظهرت في العام (1143م)، بتوجيه من الأب فيزابل، وفي هذا القرن أيضاً أُلِّفَ أوَّل قاموس لاتيني عربي[29].

3 . قيل: بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي، بعد الإصلاح الذي قام به مارتن لوثر وغيره في أوربا، فضلاً عن أنَّ الأحبار الرومان قرَّروا دراسة اللغة العربية وآدابها في مدارسهم في هذا القرن، وقد ذهب إلى هذا الرأي من العرب: محمد البهي[30]، وأحمد الشرباصي[31]، ومن الغربيين: الأب هنري لامنس[32].

4 . قيل: بدأ في القرن التاسع عشر الميلادي، إذ لم يبدأ بالمعنى العلمي الكامل إلَّا في هذا القرن، لأنَّ الغربيين شُغِلوا بالنواحي السياسية والاقتصادية، وكان اتجاههم الثقافي متأخراً، وذهب إلى هذا الرأي: إبراهيم مدكور[33].

5 . وقد نجد من المحدثين من لم يحدد قرن النشأة، إذ ذهب علي حسين

الخربوطلي إلى أنَّه نشأ في العصور الإسلامية الوسطى[34]، وذهب إسحق موسى الحسيني إلى أنَّه من العسير للغاية تحديد النشأة[35].

أمَّا مراحل نشأته فهي:

المرحلة الأولى: وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الثامن الميلادي، إذ التقى الإسلام بالمستشرقين، وكانت بينهما صلات وشيجة، وأفضل ما يمثل هذه الصلات ما روي عن الكاردينال كوينج، رئيس أساقفة النمسا، الذي اعترف بأنَّ «الصلات بين الإسلام والمسيحية قديمة، ولابدَّ من أن نعترف أنَّها لم تكن دائماً صلات ودِّيَّة، ولعلَّ يسري عنَّا، في هذا الصدد، ما نراه في كتابات العالم المسيحي (يوحنا الدمشقي) مثلاً، وما يبرز في نظامها العام من صلات بعلم الكلام عند المسلمين، هو أوثق من صلاتها بعلم اللاهوت في الغرب»[36].

يمثل هذا القول تاريخاً طويلاً بين الإسلام والمسيحية يمتدُّ مئات السنين، منذ أن التقيا في الأندلس، إذ أقبل المسيحيون على دراسة الإسلام واللغة العربية وآدابها بحماسة، مما لفت نظر رجال الدين المسيحيين[37].

ومهما يكن من شيء فإننا يمكن وصف هذه المرحلة بمرحلة الصراع الفكري، لأنَّ مثل هذه الدراسات قامت على أساس مغرض في مجملها، بسبب التعصب الديني، وممَّا يؤيِّد هذا أنَّ معظم المستشرقين كانوا من اللاهوتيين.

المرحلة الثانية: وتبدأ هذه المرحلة بنهاية المرحلة الأولى، أي: في القرن الثامن عشر الميلادي، وتنتهي بمنتصف القرن العشرين، وقد ظهر في هذه المرحلة عاملان أثَّرا في دراسة الإسلام، هما:

أ - حركة الاستنارة.

ب - الحركة الرومانسية.

وكان لهاتين الحركتين أثر في تبديل المفاهيم عن الإسلام واللغة العربية، وكان المستشرقون: كوته، وفولتير، وجيبون، ورايسكه وغيرهم من أبرز رجالها.

تميَّزت هذه المرحلة برغبة المستشرقين في معرفة أحوال الشرق ديناً وأدباً وحضارة، فرحلوا إلى البلدان وقرءوا المخطوطات العربية التي وصلت أوربا، فضلاً عن أنَّ الرحلات نتجت عن ثورة على الكلاسيكية وظهور الرومانسية، فولدت روح المخاطرة والجرأة في التعبير، فخضعت موضوعات المستشرقين للبحث العلمي، وخفَّت نسبة التعصب نسبيًّ ا.

المرحلة الثالثة: بدأت هذه المرحلة بعد منتصف القرن العشرين، وأصبحت الموضوعات والبحوث فيها أكثر موضوعية وأنصاف، وإن كان في بعضها بعدٌ عن الحقيقة والإنصاف، ومن أبرز رجالها المستشرقان جب، ومرجليوث وغيرهما.

تراثنا والغرب

اطلع الغربيون على تراثنا العلمي بعد الاحتلال الغربي للدول العربية والإسلامية، إذ نُقِلت خزانات كبيرة من المخطوطات في مختلف العلوم إلى أوربا، فضلاً عن اطِّلاع الأوربيين على جزء من هذا التراث عن طريق اسبانيا، بعد حرق معظم المكتبات الإسلامية بعد السقوط، بسبب الجهل والتعصب، أمَّا أمريكا فقد وصلها تراثنا بطرق مختلفة، ولاسيَّما بعد الحرب العالمية الثانية.

بدأت صلة المستشرقين بتراثنا الفكري واللغوي قبل أن يتصلوا بآدابنا وأفكارنا المعاصرة، فاعتنوا بهذا التراث قبل أن ينتقلوا إلى دراسته، فلفتت انتباههم ظواهر جديدة فيه.

يمكن أن نحدد وسائل اتصال الغرب بتراثنا بما يأتي:

1. كان أول اتصال حقيقي بين تراثنا والحضارة العربية وبين أوربا في الأندلس، إذ كانت أوربا على وشك بناء نهضتها الجديدة، فكان التراث العربي بصيص نور أضاء لهم الطريق للتقدم، فترجموا المخطوطات العلمية العربية إلى اللغات المختلفة، فعكفوا على دراستها والاستفادة منها[38]، ووجدوا ضرورة تخصيص دراسة للغة العربية، ليهيِّئوا جيلاً

من الدارسين لهذا التراث، فأقرَّ كليمنص الخامس في العام (1312م) إنشاء كراسي للغة العربية وبعض اللغات السامية في روما وباريس وأكسفورد وغيرها.

2 . كانت وسيلة الاتصال الثانية بعد الحروب الصليبية، ومن ذلك اتصال ألمانيا في العام (1147 ـ 1149م).

وذهب برنارد لويس أن هذا الاتصال ليس الاتصال الأول، فذكر أنَّ العلماء أخطأوا حينما ظلوا يعتقدون حقبة طويلة أنَّ أوَّل اتصال جرى بين الثقافة الإسلامية وثقافة أوربا قد حدث نتيجة الحروب الصليبية[39]، وزاد نجيب العقيقي في ذلك فقال: «وما كانت الصليبية إلَّا نتيجة واحدة لمقدمة واحدة هي الاستشراق، وما الحملات الصليبية إلَّا نتيجة وقوف الغرب على ثقافة الغرب وفلسفته التي تناهض المسيحية، ولم تكن الحملات الصليبية سريعة النضج ثمرة، كما يتوهمون، ولم يكن احتكاك الصليبيين بالعرب ونظرهم إليهم بمنظار أسود، سوَّدته دماء قتلى الحروب، ليترك في نفوسهم متسعاً لإنصافهم في دروسهم»[40] .

3 . أمَّا الوسيلة الثالثة فكانت بعد الاحتلال الأوربي للبلاد العربية والإسلامية، وفيها كلام طويل لا يسعه هذا البحث.

مجموعات المستشرقين

من خلال دراسة توجهات المستشرقين واهتماماتهم، يمكن أن نقسمهم على خمس فئات، وهي:

1 . اهتمت الفئة الأولى بدراسة الأساطير والغرائب، وقد ابتعدت عن العلم، لذلك لم تلبث هذه الفئة أن انقرضت، فلم يخلفوا شيئً ا.

2 . وهي فئة من المرتزقة، سخرت أقلامها لخدمة مصالح بلادها السياسية والاقتصادية والاستعمارية.

3 . وهي فئة من الغلاة، الذين أعمتهم الضلالة، فابتعدوا عن الصواب والموضوعية والأمانة العلمية، وهي التي يصدق عليها القول: «توجد

جماعة يسمَّون أنفسهم مستشرقين، سخَّروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين»[41].

4 . وهي فئة حاولت دراسة الإسلام بموضوعية، كما تدرس كتبها الدينية، ولم تقصد الطعن فيه.

5 . وهي فئة منصفة لتراثنا ولغتنا وديننا، فقد درست تراثنا بموضوعية وأمانة، ودافعت عن أفكارنا ووقفت ضد كل من يحاول الطعن فيه، وهي الفئة الغالبة في العصر الحديث، بعد أن انقرضت الفئات السابقة.

وأخيراً لابدَّ لنا أن نعترف «بإسهامات المستشرقين، التي أريد منها أن تسدَّ فراغاً في المكتبة الإسلامية من دراسات وأعمال موسوعية، كدائرة المعارف الإسلامية، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي مثلاً »[42].

نشاطات المستشرقين

تعددت نشاطات المستشرقين ونتاجاتهم العلمية، ويمكن تصنيف هذه النشاطات بالآتي:

1 . وضع فهارس لتراثنا بعد جمعه وحصر أماكن وجوده، وقد اشتهر في هذا المجال عدد منهم، مثل: فون هامر، وبروكلمان، ودي غويه، وغيرهم.

2 . المساعدة في جمع التراث من خلال تقديم المشورة والمساعدة المالية وتحديد أماكن وجود المخطوطات.

3 . إعانة عدد من المؤسسات العلمية على ترتيب التراث وفهرسته، مثل دار الكتب المصرية.

4 . تحقيق التراث ونشره نشراً علميّاً موثَّقَ ا.

5 . ترجمة مجموعة من المصنفات المهمة إلى اللغات المختلفة، ليُعَرِّفوا القارئ الأوربي بهذا التراث.

6 . دراسة تراثنا ونقده نقداً بنَّاءً، منه دراسة المعجمات العربية والاستدراك على ما فاتها، كمعجم المستشرق فيشر وغيره.

7 . وضع الموسوعات العامة، كدائرة المعارف الإسلامية، وإنشاء المطابع الشرقية في أوربا، كمطبعة بريل في ليدن، فضلاً عن عقد المؤتمرات الدولية والندوات العلمية للاستشراق، والتي ضمت مختلف الجنسيات في العالم.

وخلاصة القول: «ليس لدينا دراسة دقيقة، تقوم على حصر أعمال المستشرقين في مجال تحقيق التراث ونشره، ونحن، بلا شكٍّ، أحوج ما نكون إلى هذه الدراسة، بل نراها تأخرت طويلاً، وإلى أن تتمَّ سيظلُّ الحديث في هذا المجال (عمل المستشرقين) يقوم على الحدس والتخمين، ويعتمد على ملاحظات سريعة، ويتأثر بأهواء مزاجية، وصلات شخصية، ومواقف نفسية، تجذبه من يمين ويسار»[43].

الاستشراق وعلوم اللغة العربية

حرص المستشرقون على دراسة علوم اللغة العربية كافة، فبحثوا في فقهها وأصواتها ولهجاتها ونحوها وصرفها وأصولها ومعجماتها وعلاقتها مع اللغات الأخرى، السامية وغيرها، فضلاً عن صلتها بالإسلام والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشريعة على حدٍّ سواء[44]، ولعلَّ خير دليل على هذا كثرة المؤلفات التي وضعوها في هذا المجال[45].

أمَّا في مجال الأدب فقد درسوا تاريخه وتطوره وقيمته وأصالته وعصوره ونهضته وتأخره وازدهاره وأعلامه وشعراءه فحاولوا فهم الشخصية العربية والإحاطة بها من كل الجوانب[46]، فوضعوا المؤلفات وحققوا المخطوطات في ذلك.

القسم الثاني
مدرسة الاستشراق الروسية النشأة والتطور

قبل الغوض في تاريخ مدرسة الاستشراق الروسية وأشهر رجالها، لابدَّ لنا أولاً أن نعرف أن روسيا مرت بمرحلة إرهاصات قبل ولادة الاستشراق عندهم، بدأت من دخول المسيحية إليها في العام (311م) بعد سيطرة

الإمبراطور قسطنطين على روما[47]، ومروراً بمراحل الفتوحات الإسلامية، التي وصلت إلى مناطق بعيدة، فأحسَّ الروس بخطر الإسلام، ففكروا بردِّه عنهم، فأعلنوا الحرب عليه، حرباً لا تختلف عن حرب الغرب عليه.

وصلت الفتوحات الإسلامية إلى منطق شاسعة من الاتحاد السوفيتي، إلَّا أنَّ روسيا ظلت بعيدة عن هذه الفتوحات، لبعدها من الناحية الجغرافية[48].

وفي خضم هذه الأحداث ظهرت في روسيا مدارس سخرت رجالها لكتابات شرقية وبنوايا مختلفة، واختلاف هذه الدراسات باختلاف المرحلة الروسية، أي: روسيا الكييفية وروسيا القيصرية، فرأى الروس أن اتخاذ خطوات جدِّية بوجه التوجهات الإسلامية، ولاسيَّما الدولة العثمانية، لأن الخطر الإسلامي بدأ يهدد العروش الوثنية التي كانت تحكمهم، ففكروا في فهم طبيعة الدولة العثمانية وفهم اللغة العربية، لأن فهم أيدلوجية أي دولة وطبيعتها يؤهل الشخص إلى السيطرة إلى حدٍّ بعيد على ما تمتلكه الدولة علميّاً وثقافيّاً، أمَّا فهم اللغة العربية فإنَّه يؤهلهم إلى الدخول في الفكر الإسلامي ومعرفة جزئياته، فضلاً عن الوقوف على الأسرار والخفايا التي تؤدي إلى اختراقه، فاختطُّوا لأنفسهم عدَّة خطوط، يمكن أن نسمِّيَها مراحل، وهذه المراحل بمثابة مراحل ولادة مدرسة روسيا الاستشراقية ونشأتها وتطورها، ويمكن أن نوجز الكلام على هذه المراحل في الآتي:

المرحلة الأولى: الرحلة نحو الشرق

الشائع في الدراسات الاستشراقية أن تبدأ بالرحلات العلمية إلى بلاد الشرق، وإذا كان هذا الأمر حاصلاً في الاستشراق الروسي، فإنَّه قد سُبِق برحلات شرقية إلى روسيا، إذ تحدثنا المصادر أن أوَّل اتصال بين الشرق وروسيا حصل أيام العباسيين، حين كان التجار البغداديون يترددون على روسيا للبيع والشراء، ولعلَّ رحلة أحمد بن فضلان الذي أوفده الخليفة العباسي المقتدر إلى ملك البلغار من ذلك، وكان مقيماً على ضفاف الفولجا، فوضع وصفاً عربيّاً لروسيا، صار فيما بعد المرجع المهم والأبرز

لدراسة الجغرافي والاجتماع الروسيين قديمّ ا[49].

حاول الروس في أول أمرهم استكشاف الأراضي الشرقية، فوجدوا لهم موضع قدم فيها، من خلال رحلات التجار ورجال الدين والحجاج إلى بيت المقدس، فضلاً عن العسكريين المشاركين في الحملات العسكرية، فصارت هذه الحملات إحدى أهم طرق الاتصال بالشرق، فعرفوا عادات الشرقيين وثقافاتهم وطبيعتهم السكانية والدينية، فحاولوا الاستفادة من كلِّ شيء، حتَّى نجدهم يتسابقون مع الزمن فعقد جماعة حلقات الدرس في عدَّة أماكن، وراح آخرون إلى البحث عن المخطوطات الإسلامية في مختلف العلوم وإرسالها إلى روسيا، وقامت جماعة ثالثة بتجهيز بعثات عربية شرقية من المسلمين والمسيحيين لزيارة روسيا والدراسة في مدارسها العليا وجامعاتها، فضلاً عن ذلك كلِّه، نجد الرحالة الروس يحملون معهم مجموعة من الألفاظ العربية، ليستعملوها في لغتهم، مثل: (مسجد، وفلفل، وسلطان)، وغيرها.

لم تقتصر فائدة الرحالة على ما سبق، فقد نجد مجموعة من المصطلحات العربية مستعملة في اللغة الروسية، انتقلت مع الرحالة، لتدخل أسوار اللغة الروسية وتندمج في معجماتها، وهو نوع من الاقتراض اللغوي بين اللغات، ومن المصطلحات العلمية: (كيمياء، وكحول، وأكسيد) وغيرها، ولهذا نجد من يرجح أنَّ اهتمام الروس بالعرب راجع إلى الرحلات التجارية والدينية التي تتم بين الشرق والغرب، ولاسيَّما الاتصال التجاري بين تجار بغداد وشعوب آسيا الوسطى وبين تجار السوق الروسية الكييفية[50].

إذاً أصبح واضحاً لدينا أنَّ أهمَّ طريقين في هذا المرحلة هما: طريق التجارة، وطريق العلم، وإذا كانت طريق التجارة من البدايات الأولى للاهتمام بالثقافة العربية والإسلامية، فلابدَّ لنا أن نعلم أنَّ أوربا الغربية قد سبقت روسيا كثيراً في الاهتمام بالعلوم العربية والإسلامية، غذ كان اهتمام الروس متأخرّ ا[51].

تعدُّ الرحلات إلى الشرق بادرة أمل لأصحابها، ولم يكن اختيارهم لبلاد الشرق اعتباطاً، وإنَّما أحسنوا الاختيار، فالعلاقات الاقتصادية والثقافية التي تربط بلاد المشرق بروسيا قديمة، غير أنَّ ما يمكن قوله هنا: إنَّ هذه الرحلات لم تكن في وقت واحد، وإنَّما توالت في أوقات مختلفة ومتفاوتة، ونحسب أنَّ السبب في ذلك اطلاع الناس على ما يدونه الرحالة، فتشتاق أنفسهم إلى رؤية مثل هذه البلاد، ولعلَّ رحلة كريكوري وستيفان ورحلة دانييل ورحلة فاسيلي خير دليل عليه[52].

المرحلة الثانية: الدراسات الشرقية

بعد أن مرَّت العقود على الرحلات الروسية نحو الشرق، بحث الروس عن طريقة أخرى لمعرفة الشرق، ولاسيَّما أن الرحلة إلى الشرق مكلفة ماديّاً وبدنيّاً، ولمَّا كانت روسيا تتمتع بما يجلب إليها من كنوز العلم والمعرفة من المخطوطات العربية والإسلامية، رأوا أنَّ هذه المخطوطات تحتاج إلى دراسة دقيقة مع شرح بعض غوامضها، للاستفادة من علم الشرقيين.

بدأت بوادر الدراسات الشرقية بالظهور على الأرض الروسية في الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي[53]، وذلك بتأسيس أكاديمية العلوم في بطرسبورغ في العام (1724م)[54]، فأصدرت الأكاديمية جريدة (كشوف سانت بطرسبورغ) في العام (1727م) باللغتين الروسية والألمانية، عالجت فيها شؤون البلدان الشرقية في صفحات بارزة منها، ولاسيَّما شؤون الدولة العثمانية الداخلية والخارجية.

وبعد سنين رأى القائمون على هذه الجريدة ضرورة نشر البحوث التاريخية والجغرافية الشرقية، فخصصوا في العام (1742م) ملحقاً لهذه البحوث.

وفي العام (1733م) أسس العالم الروسي كير أكاديمية العلوم واللغات الشرقية، بدافع العلاقات بين روسيا وتركيا والقرم، لأنَّ هذه العلاقات تستدعي تعلُّم اللغات الشرقية.

وفي العام (1805م) أُسِّس أوَّل قسم للغة العربية، وذلك في جامعة خاركوف، وكان أوَّل أستاذ يدرس اللغة العربية فيه هو (بيرندت)، وبعد هذا التاريخ أُستُحدِث قسم اللغة العربية في جامعة قازان، وكان قبل العام (1852م)[55].

وفي العام (1818م) تأسس المتحف الأسيوي في بطرسبورغ، وقد كان مخزناً للكتب والمخطوطات الشرقية، وكان أوَّل أمين له المستشرق خ. د. فرين، وظلَّ المتحف يمارس مهامه الاستشراقية حتَّى العام (1938م)، إذ صار يعرف باسم (معهد الاستشراق)[56].

وفي العام (1823م) أُفتُتِح فسم اللغة العربية في وزارة الخارجية الروسية، يعنى هذا القسم بتعليم اللغة العربية للروس الراغبين في تعلُّمها.

وفي العام (1851م) تأسس المتحف الأسيوي في موسكو[57]، فأودعت في خزائنه المخطوطات الشرقية وبأعداد ضخمة، فصار مركزاً علمياً للتحقيق والإصدارات، وكان المستشرق فرين صاحب الفضل في تأسيسه، وساعده فيه المستشرق إيطالينسكي[58].

وفي العام (1855م) أُستُحدِث قسم اللغة العربية في جامعة بطرسبورغ، ثمَّ تطوَّر ليصبح كلية اللغات الشرقية، وتضمنت الدروس الشرقية: القرآن الكريم، والنحو العربي، وأمثال لقمان، ومقامات الحريري[59]، وكان يدرس فيها من المستشرقين موفالينسكي وكاظم بيك.

كانت مسألة استحداث قسم اللغة العربية حافزاً لدى الروس لاستحداث أقسام أخرى، فتوالت الأقسام تفتتح في كل جامعة، وتعدَّتها بعد ذلك إلى تأسيس الجمعيات، فتأسست في العام (1886م) الجمعية الشرقية في موسكو، فكانت مركزاً للاستشراق والمستشرقين، وتأسست بعدها اللجنة الشرقية في معهد الأرشيف الموسكوفي، فكان دليلاً على تقدم المسيرة الاستشراقية الروسية[60].

إذاً أصبح واضحاً أنَّ العمل المؤسساتي الاستشراقي الروسي كان

نشطاً، ولم يتأثر بالتدخلات الخارجية أو الظروف السياسية، وليس هذا فقط، وإنَّما نجد عمل الأفراد لا يقلُّ حيوية ونشاطاً عن عمل المؤسسات، لا بل قد نجده سابقاً له، فإذا عملنا مسحاً تاريخيّاً نجد اهتمام الروس بالدراسات الشرقية قد بدأ في القرن السابع عشر، إذ كان المستشرقون الروس يقصدون مواكب المستشرقين الأوربيين ومتابعة نشاطاتهم العلمية، بغية اللحاق بهم، فاطلعوا على ما صنَّفوه أو ترجموه أو حققوه، ومن ذلك ترجمة سلسلة عن سيرة الرسول محمد ﷺ بعنوان (محمد منذ بداية رسالته وحتَّى النهاية)، التي كانت باللغة الإيطالية، فترجمت إلى اللغة الروسية في العام (1684م)[61].

وفي عهد بطرس الأول، الذي يعدُّ رائد النهضة الروسية، أخذ الاستشراق ينمو ويزدهر، فأصدرت أكاديمية العلوم الروسية ترجمة للقرآن الكريم في العام (1716م)، للمستشرق بوستيكوف، التي نقلها عن ترجمة المستشرق الفرنسي ديوري[62]، ثم تلتها ترجمة أخرى في العام (1776م)، ولكن أوَّل ترجمة للقرآن الكريم من اللغة العربية قام بها المستشرق سابلوكوف في العام (1878م)[63]، وقام المستشرق يوغسلافسكي بترجمة ثانية من اللغة العربية في نهاية العقد العاشر من القرن التاسع عشر.

اهتم الروس بالأدب العربي اهتماماً كبيراً فحاولوا ترجمة أعماله، فكان لهم أن ترجموا كتاب (ألف ليلة وليلة) في العام (1771م)، وأعيد طبعه أربع مرات، فضلاً عن الكثير من الدراسات والكتب المترجمة، والتي سنذكرها بعد قليل إن شاء الله.

اتخذ الاستشراق الروسي جانباً آخر في نشر أفكاره وجهوده العلمية، وذلك بتأسيس المجلات التي تعنى بجهودهم، فقبل قليل ذكرنا أن أكاديمية العلوم أسست جريدة (كشوف سانت بطرسبورغ)، تلتها مجموعة من المجلات، منها مجلة (البشير الأسيوي)، التي صدرت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، فنشرت الكثير من آراء المستشرقين الكبار[64]، وفي العام (1886م) خصصت مجلة (زاييسكا) صفحات لتغطية أخبار

المستشرقين، وظهرت بعدها مجلة (الموسكوفي) ومجلة (المعاصر)[65].

وأخيراً انتهى القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، ليصبح الاستشراق الروسي مدرسة لها أركانها ورجالها ونشاطاتها العلمية، وكأنها شخصية مستقلة، تستند إلى قاعدة قوية تنطلق من المعاهد الاستشراقية في كلٍّ مكان[66]، ولتبدأ مرحلة ثالثة تشمل الاتحاد السوفيتي.

المرحلة الثالثة: تصدير الدراسات الشرقية

بعد أن انتعشت الدراسات الاستشراقية الروسية بالخزين العلمي العربي، وتكالبِ الروس على دراسة هذا الخزين والاطلاع على الثراء العلمي، بدأت أصداؤه بالانتشار شيئاً فشيئاً بعد اتساع رقعة الحكم الروسي إلى الجمهوريات السوفيتية، فآثروا اطلاع شعوب هذه الجمهوريات على هذا الخزين، لتعمَّ الفائدة العلمية، أو قل سعى أهل العلم والمعرفة من شعوب الجمهوريات السوفيتية إلى الاطلاع عليه وتعلم اللغة العربية، للحاق بركب علماء روسيا، فضلاً عن حاجتهم إلى اللغة العربية، لأنَّ أكثرهم شعوب إسلامية، فكانت اللغة العربية وسيلة للعبادة عندهم.

اعتمدت الجمهوريات السوفيتية اللغة العربية مادَّة أساسية تدرس في معاهدها العليا، فجرى البحث في الاستعراب في الفرع الشرقي لجمعية الآثار، فتولت المؤسسات العلمية أعمال الاستعراب في عدد كبير منها، ولاسيَّما التي تدرس تاريخ الشعوب الشرقية واقتصادها وحضارتها[67].

مرَّ الاستعراب بمراحل تفاوت انتشاره فيه بحسب الحكومات التي حكمت الاتحاد السوفيتي، فبعد قيام ثورة أكتوبر أمر لينين بفتح معهد استشراقي في جامعة موسكو في العام (1920م)[68]، ليمارس مهامه العلمية.

يمكن أن تحدد المرحلة التي وصل فيها الاستعراب السوفيتي إلى أعلى درجات انتشاره منذ العام (1933م)، على أيدي المستشرقين: كراتشكوفسكي، وكوزمين، وسيمينوف وغيرهم، فكانوا أصحاب فضل كبير على اتساع تدريس اللغة العربية[69].

وبسبب الحرب العالمية الثانية أصاب الاستعراب الشلل إلى العام (1944م)، وما لبث أن عاد إلى انتشاره، فاتسع العمل الاستشراقي، ليشمل معهد تاريخ الفنون وأكاديمية تاريخ الحضارة المادية ومتحف الأرميتاج ودار الأدب العالمي ومعهد الأثنوغرافيا وغيرها[70].

ومع هذا الانتشار الملحوظ للاستعراب نجد ظاهرة أخرى في الاتحاد السوفيتي، وهي تألف اتحادات المستشرقين، مثل: الفرع الشرقي لجمعية الآثار، ورابطة المستشرقين التي تأسست في العام (1920م)، بديلة عن الفرع الشرقي الذي ألغي، وفي العام (1922م) أسست جمعية المستشرقين الروسيين، وفي العام (1928م) تأسست حلقة المستعربين اللينينغراديين، وفي العام (1930م) أصدرت مذكرات رابطة المستشرقين، وفي العام (1934م) أسست جمعية المستعربين في لينينغراد.

إذاً لم يقل الاستشراق والاستعراب أهمية في جمهوريات الاتحاد السوفيتي عنه في روسيا، ولعلَّ المتطلع على آثار الدارسين الروس يجد ذلك جليًّا.

القسم الثالث
الجهود اللغوية والأدبية للمستشرقين الروس

بعد رحلة طويلة لمدرسة الاستشراق الروس مع التراث العربي والإسلامي الثرّ، وقع بين أيدينا مجموعة لا بأس بها من المؤلفات في المجالات كافة، ولمَّا كان مجال دراستنا اللغة والأدب فنقتصر عليهما، على أن يكون للقارئ الوقت في مراجعة الدراسات السابقة الخاصَّة بالاستشراق الروسي، ليقف على جهودهم في التاريخ والفقه والقرآن والتصوف وغيرها.

تشمل هذه الدراسات كلَّ ما كتب أو شرح أو حقَّق أو ترجم في علوم اللغة كالنحو والصرف والمعجم والصوت واللهجات وغيرها، أو الأدب بعصوره وأعلامه ونقده وغيرها، سواء أكانت بحثاً أم كتاباً أم رسالة، وسنحاول ذكرها مرتبة بحسب حروف المعجم[71]، وهي:

الدراسات اللغوية

ت	عنوان الكتاب	اسم المؤلف	تاريخ الولادة والوفاة	تاريخ الطبع
1 .	أبحاث ومقالات في اللغة العربية وآدابها والتاريخ والاقتصاد	عبد الرحمن سلطانوف	؟؟؟-1904	1951
2 .	آراء العلماء في وضع اللغة العربية ومستقبلها	سيمينوف	1890 ـ 1943	1937
3 .	أشكال الأفعال العربية	فيلشتنسكي	—	موسكو / 1950
4 .	الأصول المورفولوجية للغة العربية	غرغس	1835 ـ 1887	1873
5 .	أهرام أشكال صيغ الأفعال في العربية الفصحى	ليكيا شوالي	—	1953
6 .	بناء الجذر العربية	ليكيا شوالي	—	طشقند / 1958
7 .	بناء اللغة العربية	يوشمانوف	1896 ـ 1946	1938
8 .	تأثير اللغة التركية في اللغة العربية	جوروليفسكي	1876 ـ 1956	1930
9 .	تاريخ الصوتية في اللغة العربية العامية	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1927
10 .	تاريخ علم اللغة العربية	أزفيجسيف	—	موسكو / 1958
11 .	التراكيب الاسمية في اللغة العربية	ف. شاجال	—	موسكو / 1958
12 .	تركيب الجمل	تيموفييف	—	1953

13 .	تصريف الأفعال العربية	مياد نيكوف	—	1904
14 .	تصنيف قاموس اللهجات العامية في آسيا الغربية	فيلنتشيك	1902 - 1941	1941
15 .	التعبير بالظرف في اللغة العربية الفصحى الحديثة	خ. ك. بارانوف	— - 1892	1941
16 .	تغييرات أداة التعريف باللغة العربية	يوشمانوف	1896 - 1946	تورينو / 1927
17 .	تكوين أفعل التفضيل	ليكيا شوالي	—	1954
18 .	تمارين عربية من قواعد هاردير (كتاب تعليم اللغة العربية)	بارنوف	— - 1892	موسكو / 1933
19 .	الجداول الغراماطيفية للغة العربية الفصحى	جراندة	— - 1891	1950
20 .	الجذور في اللغة العربية	ليكيا شوالي	—	1946
21 .	الجملة المركبة التابعة ذات الصلة الإسنادية في اللغة العربية	سرجي كوزمين	—	موسكو / 1955
22 .	حول طابع الكلمات الترادفة في اللغة العربية الفصحى	بيليكين	—	مجلة المورد - العراق / 1974
23 .	الخصائص الصرفية للأفعال العربية	بيليكين	—	موسكو / 1956
24 .	الخصائص اللغوية لآثار شمالي القوقاز المكتوبة بالعربية	ليكيا شوالي	—	طشقند / 1953
25 .	خصائص اللهجة العراقية	شرباتوف	—	1960
26 .	الخيل واللغة	كراتشكوفسكي	1883 - 1951	1916
27 .	دراسات سورية عربية	فيلنتشيك	1902 - 1941	1930

28 .	دراسات في قلب الحروف ودورها في تكوين الأصول العربية	ستارينين	—	موسكو / 1955
29 .	الصوتية العربية وأحرف الحلق	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1930
30 .	عبد الوهاب الشعراني وكتابه الدرة المنثورة	شميدت	1871 ـ 1939	1914
31 .	العربية والسامية	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1930
32 .	علم اللغة العربية في السنوات الأخيرة	بيليكين	—	موسكو / 1957
33 .	العلوم واللغة العربية	سيمينوف	1890 ـ 1943	1929
34 .	العناصر العربية والفارسية في اللغة التركية	مايزيل	1900 ـ 1952	1945
35 .	الفصل والوصل وظرف المكان	ليكيا شوالي	—	1960
36 .	فقه اللغة العربية والأبحاث الشرقية السوفيتية	بركس	1890 ـ 1957	1955
37 .	في تطور اللغة العربية الفصحى	بيليكين	—	مجلة المورد ـ العراق / 1973
38 .	قواعد اللغة العربية	تافروتسكي	1833 ـ 1871	1867
39 .	قواعد اللغة العربية	يوشمانوف	1896 ـ 1946	1928
40 .	قواعد اللغة العربية الفصحى من مخرج حروفها حتى تماسها	يوشمانوف	1896 ـ 1946	1938
41 .	قواعد النحو والصرف العربية	سافرنسكي	—	1867
42 .	قواعد تركيب جمل اللغة العربية الفصحى	سيمينوف	1890 ـ 1943	لينينغراد / 1941

43 .	كتاب التصريف، للتوزي، بشرح ابن جني	ب. دورن	1805 ـ 1881	—
44 .	كتاب الريم لابن خالويه	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1930
45 .	كتاب القراءة العربية	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	لينينغراد 1926
46 .	كتاب النحو العربي	بولديريف	1780 ـ 1843	1827 ـ 1836
47 .	كتاب تعليم اللغة العربية	بارنوف	— ـ 1892	1947
48 .	كتاب تعليم اللغة العربية للروس	شاربوتوف	—	موسكو 1954
49 .	كتاب تعليم اللغة العربية للروس	فيليشتنكي	—	1954
50 .	كلمة روسي في أقدم نص عربي	زاخوردير	— ـ 1898	1956
51 .	لا النافية للجنس	ليكيا شوالي	—	1960
52 .	اللغة العربية	سولوفييف	— ـ 1924	موسكو 1958
53 .	اللغة العربية الحديثة	شاربوتوف	—	1961
54 .	لغز الأسماء الممنوعة من الصرف في العربية القديمة	يوشمانوف	1896 ـ 1946	1941
55 .	لهجات العرب في آسيا الوسطى	فينيكوف	— ـ 1897	1941
56 .	اللهجات العربية	بيرزين	1818 ـ 1896	قازان / 1857
57 .	اللهجات العربية	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1935

58 .	اللهجات العربية وقواعدها في أواسط آسيا	تسرتيلي	— ـ 1904	1954 ـ 1956
59 .	اللهجة العربية العامية في لبنان	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1929
60 .	مباحث في بناء الجذور العربية لإثبات الثنائية فيها	ليكيا شوالي	—	1955
61 .	مشكلة الإملاء في الشرق العربي المعاصر	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1935
62 .	مصطلحات (أناب، وأسلم، وأطاع، وشهد، وصنَّف) في القرآن	كاشتاليفا	1897 ـ 1939	—
63 .	مطابقة الضاد العربية للعين الآرامية	—	—	1927
64 .	معجم العربية في سوريا ولبنان وفلسطين	فيلنتشيك	1902 ـ 1941	1936
65 .	معنى الإبدال في أسس الأفعال غير المشتقة	ستارينين	—	1960
66 .	مقارنة قواعد العربية والعبرية، لابن بارون	كوكوفستوف	—	—
67 .	مقدمة لكتاب مدخل موجز إلى دراسة أصوات اللغة العربية الفصحى	خ. ك. بارانوف	— ـ 1892	1946
68 .	منتخب جامع المفردات	مايرهوف	—	—
69 .	منتخبات عربية	بارنوف	— ـ 1892	1937
70 .	منتخبات عربية مع شرح مفرداتها	بولديريف	1780 ـ 1843	1824 ـ 1832
71 .	منتخبات في اللهجة السورية	سيمينوف	1890 ـ 1943	1929
72 .	المنتخبات من اللهجة المصرية	شرباتوف	—	1954

ت	عنوان الكتاب	اسم المؤلف	تاريخ الولادة والوفاة	تاريخ الطبع
73 .	مواد لدراسة اللهجات العربية في أواسط آسيا	تسرتيلي	1904 - —	1939
74 .	النداء	ليكيا شوالي	—	1957
75 .	نشأة أداة التعريف باللغة العربية	فيلنتشيك	1902 - 1941	—
76 .	نشأة أشكال جمع التكسير	ليكيا شوالي	—	موسكو / 1960
77 .	نظام أصوات الحروف المتحركة لسكان مدن سوريا وفلسطين	فيلنتشيك	1902 - 1941	1936
78 .	نماذج لصيغ الأفعال العربية	جراندة	1891 - —	موسكو / 1951

الدراسات الأدبية

ت	عنوان الكتاب	اسم المؤلف	تاريخ الولادة والوفاة	تاريخ الطبع
1 .	أبحاث ومقالات في اللغة العربية وآدابها والتاريخ والاقتصاد	عبد الرحمن سلطانوف	1904 - —	1951
2 .	أبو فراس الحمداني والمتنبي	كريمسكي	1871 - 1941	موسكو 1914
3 .	الأدب العربي	كريمسكي	1871 - 1941	المعجم الموسوعي لمعهد كرانات / 1936
4 .	الأراجيز الثلاثة لابن ماجد	شوموفسكي	—	1957

. 5	أغراض ألف ليلة وليلة	اليسيف	—	بيروت / 1949
. 6	أقدم أثر في أدب الوصف الجغرافي باللغة العربية	فيلشيتنكي	—	1958
. 7	الأمثال العربية المسجلة في دمشق	جوردليفسكي	1876 ـ 1956	1913
. 8	تاريخ الآداب العربية	جيرجاس	1835 ـ 1887	1873
. 9	تاريخ الأدب العربي	غرغس	1835 ـ 1887	1873
. 10	ترجمة ألف ليلة وليلة	كريمسكي	1871 ـ 1941	موسكو 1902
. 11	ترجمة ألف ليلة وليلة بالروسية	سالة	— ـ 1899	1929 ـ 1958
. 12	ترجمة كتاب ألف ليلة وليلة	تونوفسكي مع عطايا	—	1885
. 13	ترجمة كليلة ودمنة	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1934
. 14	ترجمة لبعض قصائد المتنبي	يتجولييف	—	—
. 15	جوجول في الأدب العربي	أنا دولينيتا	—	1955
. 16	حول الأدب العربي	شوستر	—	1958
. 17	دراسة في الشعر العربي الفضولي	برتلس	1890 ـ 1957	1930
. 18	ديوان ابن المعتز (جمع الصولي)	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1926

19 .	ديوان الحماسة لأبي تمام	أبرمان	1937 ـ 1899	1923
20 .	ديوان لبيد بن ربيعة العامري	سينكوفسكي		1844
21 .	ديوان الوأواء الدمشقي / ترجمة روسية	كراتشكوفسكي	1951 ـ 1883	1916
22 .	رواية مجهولة من قصة الصياد والجن في ألف ليلة وليلة	سالة	1899 ـ —	1930
23 .	سيرة أبي دهبل الجمحي	كراتشكوفسكي	1951 ـ 1883	1912
24 .	الشاعر الزنديق أبان اللاحقي	كريمسكي	1941 ـ 1871	موسكو 1914
25 .	شاعرية أبي العتاهية	كراتشكوفسكي	1951 ـ 1883	1906
26 .	الشعر القديم ونقاده	روزين	1903 ـ 1878	—
27 .	الشعر العربي	ف. لوجوفسكوي	—	1956
28 .	الصفات الأساسية للشعر العربي في أوائل العصر العباسي	فكتور بلياييف	1904 ـ —	1960
29 .	طبقات ابن المعتز	كراتشكوفسكي	1951 ـ 1883	1926
30 .	العداوة بين الحضارة والبداوة في شعر فجر الإسلام	نيكورا	—	1928
31 .	الفرس بين الشعراء العرب في العصر الأموي	أبرمان	1937 ـ 1899	1927
32 .	قصيدة إسماعيلية في مدح علي	سيمينوف	1958 ـ 1873	1929
33 .	كتاب البديع لابن المعتز	كراتشكوفسكي	1951 ـ 1883	1925

34 .	كتاب المجالسات للثعالبي	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1930
35 .	لامية الطغرائي ولامية العرب للشنفرى	فران	1782 ـ 1851	قازان / 1814
36 .	المتنبي والمعري	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1909
37 .	مخطوط ألف ليلة وليلة في لينينغراد	سالة	ـ ـ 1899	1928
38 .	مخطوط جديد لديوان ذي الرمة بشرح الأصمعي	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1918
39 .	مخطوطة الحماسة للبحتري	كراتشكوفسكي	1883 ـ 1951	1912
40 .	مساهمات قيمة في دراسة الأدب العربي	بليايف	ـ ـ 1895	1958
41 .	المعلقات السبع مع قصائد امرئ القيس مع المعجم	جوتفالد	1813 ـ 1897	قازان/ 1861 ـ 1863
42 .	معلقة امرئ القيس (مسرحية غنائية)	كورش	1843 ـ 1915	1885
43 .	معلقة الحارث بن حلزة	بولديريف	1780 ـ 1843	1832
44 .	معلقة عنترة	بولديريف	1780 ـ 1843	1832
45 .	معلقة لبيد	بوتيانوف	—	1827
46 .	منتخبات مدرسة من الأدب العربي	كريمسكي	1871 ـ 1941	1916
47 .	منتخبات من شعر النابغة الذبياني والمعري	بوتيانوف	—	1866
48 .	نشيد إسماعيل المهدي إلى علي	سيمينوف	1873 ـ 1958	1928

الخاتمة ونتائج البحث

1 . يعدُّ مصطلح الاستشراق مولَّداً، فليس له أصل في الدراسات اللغوية القديمة، على خلاف مصطلح (الاستعراب)، فهو عربي أصلاً ووزناً ودلالة.

2 . ظهر مصطلح الاستشراق متأخراً، فكان ظهوره في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.

3 . ليس مدلول مصطلح الاستشراق كما هو يفهمه الكثيرون، إذ يشمل ميداناً واسعاً من العلوم، لتشمل (اللغات، والآداب، والحضارات، والأديان)، فضلاً عن سعة جغرافية المادَّة المدروسة، لتشمل: (الشرق كلَّه أو جزءاً منه، سواء أكان الشرق الأقصى أم الأوسط أم الأدنى).

4 . مرَّ الاستشراق بثلاثة مراحل، ولكلِّ مرحلة خصائصها التاريخية والعلمية والفكرية، وتُحكَم بالتوجهات التي يحكمها الزمن.

5 . تعددت وسائل الاتصال بين تراثنا والغرب.

6 . انقسم المستشرقون على خمس فئات، تحكمهم توجهاتهم الفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية، غير أنَّ الفئة المنصفة هي الغالبة، حضوراً وتأليفاً وإقبالاً.

7 . تعددت نشاطات المستشرقين ونتاجاتهم العلمية، بين وضع فهارس تراثنا بعد جمعه وحصر أماكن وجوده، أو المساعدة في جمع التراث من خلال تقديم المشورة والمساعدة المالية وتحديد أماكن وجود المخطوطات، أو إعانة عدد من المؤسسات العلمية على ترتيب التراث وفهرسته، أو تحقيق التراث ونشره نشراً علمياً موثَّقاً، أو ترجمة مجموعة من المصنفات المهمة إلى اللغات المختلفة، أو دراسة تراثنا ونقده نقداً بنَّاءً، أو وضع الموسوعات العامة.

8 . بدأ الاستشراق الروسي في خضم الأحداث التي كانت قائمة في ذلك الوقت، وبعد ان أحسَّت روسيا بخطر الإسلام الذي دانت له رقاب الإمبراطوريات الكبيرة.

9 . مرَّ الاستشراق الروسي بثلاث مراحل، هي: مرحلة الرحلة نحو الشرق، ومرحلة الدراسات الشرقية، ومرحلة تصدير الدراسات الشرقية.

10 . كان للروس التجار ورجال الدين والحجاج إلى بيت المقدس الفضل الكبير في استكشاف الشرق، ودراسة واقعه التاريخي والحضاري والجغرافي، فضلاً عن عادات الشرقيين وثقافاتهم وطبيعتهم السكانية والدينية.

11 . بدأت بوادر الدراسات الشرقية بالظهور على الأرض الروسية في الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي، وذلك في العام (1724م).

12 . تأسست مجموعة كبيرة من المجلات والجرائد التي تعنى باخبار المشرق والمستشرقين، ونتاجاتهم العلمية، مثل جريدة (كشوف سانت بطرسبوغ)، ومجلة (البشير الأسيوي) و(المسكوفي) و(زاييسكا) وغيرها.

13 . تأسيس الأكاديميات التي تهتم بالشرق، كأكاديمية العلوم في بطرسبورغ، وأكاديمية العلوم واللغات الشرقية وغيرهما.

14 . فتح أقسام لتدريس اللغة العربية في الجامعات الروسية، كجامعة خاركوف وجامعة بطرسبورغ، فضلاً عن فتح قسم اللغة العربية في وزارة الخارجية الروسية.

15 . تأسيس المتاحف الأسيوية، كالمتحف الأسيوي في بطرسبورغ، والمتحف الأسيوي في موسكو.

16 . تأسيس الجمعيات واللجان كالجمعية الشرقية في موسكو، واللجنة الشرقية في معهد الأرشيف الموسكوفي.

17 . ترجمة ما يؤلفه المستشرقون الأوربيون إلى اللغة الروسية ككتاب (محمد منذ بداية رسالته وحتَّى النهاية)، الذي كان باللغة الإيطالية، أو بترجمة القرآن الكريم عن اللغات الأوربية، كترجمته عن اللغة الفرنسية في العام (1716م) وغيرها.

18 . بنهاية القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، أصبح الاستشراق الروسي مدرسة لها أركانها ورجالها ونشاطاتها العلمية،

وكأنها شخصية مستقلة، تستند إلى قاعدة قوية تنطلق من المعاهد الاستشراقية في كلٍّ مكان.

19 . صدَّرت الحكومة الروسية العلوم الشرقية إلى جمهورياتها كافة، للاطلاع على الجهد الروسي في خدمة التراث الشرقي.

20 . بسبب الحرب العالمية الثانية أصاب الاستعراب السوفيتي الشلل، ولكنَّه لم يلبث أن عاد إلى نشاطه وتألقه القديم.

21 . ظهور اتحادات للمستشرقين في القرن العشرين، منها: الفرع الشرقي لجمعية الآثار، ورابطة المستشرقين التي تأسست في العام (1920م)، وجمعية المستشرقين الروسيين في العام (1922م)، وحلقة المستعربين اللينينغراديين في العام (1928م)، وفي العام (1930م) أصدرت مذكرات رابطة المستشرقين، وجمعية المستعربين في لينينغراد في العام (1934م) وغيرها.

22 . كان جهد المستشرقين الروس في خدمة الدراسات اللغوية والأدبية كبيراً، ومن خلال دراستنا وبحثنا وقفنا على عدد لا بأس به من المؤلفات، فكان مجموع ما جمعناه من الدراستين اللغوية والأدبية (126) مئة وستة وعشرين عملاً.

23 . كانت حصَّة الدراسات اللغوية بفروعها ومستوياتها كافة (78) ثمانية وسبعين عملاً، أي: بنسبة (9 ،61 %).

24 . حصَّة الدراسات الأدبية بفروعها كافة (48) ثمانية وأربعون عملاً، أي: بنسبة (1 ،38 %).

25 . استطعنا من خلال هذا البحث جمع (54) أربعة وخمسين مستشرقاً، في المجالين اللغوي والأدبي.

مصادر البحث ومراجعه

- الاستشراق ـ إدوارد سعيد ـ تعريب: كمال أبو ديب ـ مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ـ ط 4 / 1995م.
- الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة ـ الدكتور سعدون محمود الساموك ـ دار المناهج

للنشر والتوزيع ـ الأردن ـ ط 1 / 1423 هـ ـ 2003م.
- الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية ـ الدكتور سهيل فرح ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد / 31 ـ السنة الخامسة ـ كانون الثاني، آذار 1983م.
- الاستشراق الروسي والاثنوغرافيا ـ الدكتور مجيد حمد عارف ـ مجلة الاستشراق ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ـ العدد / 3 ـ 1989م.
- الاستشراق بين دعاته ومعارضيه ـ مجموعة من المستشرقين ـ ترجمة وإعداد: هاشم صالح ـ دار الساقي ـ بيروت ـ ط 2 / 2000م.
- الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه ـ إسحق موسى الحسيني ـ مطبعة الأزهر ـ القاهرة ـ 1967م.
- الاستعراب في الاتحاد السوفيتي (1917 ـ 1971) ـ غريغوري شرباتوف ـ أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ـ معهد شعوب آسيا، دار نشر المطبوعات الشرقية ـ موسكو ـ 1961م.
- الإسلام في الفكر الغربي ـ محمود حمدي زقزوق ـ دار القلم ـ الكويت ـ 1981م.
- إضاءات على الاستشراق الروسي ـ الدكتورة فاطمة عبد الفتاح ـ منشورات اتحاد الكتّاب العرب ـ دمشق ـ 2000م.
- بحث مختصر في تاريخ الكنيسة ـ سعدون الساموك ـ مجلة كلية الآداب ـ بغداد ـ المجلد / 2 ـ العدد / 21 ـ 1977م.
- تاريخ آداب اللغة العربية ـ جورجي زيدان ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ 1911م.
- تاريخ الاتحاد السوفيتي ـ بيفانوف، وفيدرسوف ـ دار التقدم ـ موسكو .
- تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ـ برنارد لويس ـ ط 2 (د. ت).
- تجارة الحكومة الروسية مع بلدان الشرق الوسط ـم. ف. فيختر ـ موسكو ـ 1956م .
- التصوف عند المستشرقين ـ احمد الشرباصي ـ مطبعة نور الأمل ـ القاهرة ـ 1966م.
- تهذيب اللغة ـ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (370 هـ) ـ تحقيق: عبد السلام هارون ـ دار الصادق.
- الجهود اللغوية خلال القرن الرابع عشر الهجري ـ الدكتور عفيف عبد الرحمن ـ دار الحرية للطباعة ـ بغداد ـ 1981م.
- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ـ ر. بارت ـ ترجمة: مصطفى ماهر ـ دار الكاتب العربي للطباعة والتوزيع والنشر ـ القاهرة ـ 1967م .
- درس العربية في أوربا، مجلة المشرق ـ هنري لامنس ـ مجلة المشرق ـ نوفمبر ـ 1901م.
- الرحالة الروس في الشرق الأوسط ـ ب.م. دانتسيغ ـ ترجمة: الدكتور معروف خزنة دار ـ منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ بغداد ـ 1981م.
- صورة العالم الإسلامي في أوربا ـم. رودنسون ـ مجلة الطليعة ـ القاهرة ـ فبراير ـ 1970م.

- عقيدة التوحيد في العالم المعاصر ـ القاهرة ـ 1966م.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ محمد البهي ـ دار الفكر ـ بيروت (د. ت).
- فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ـ دكتور أحمد سمايلوفتش ـ دار المعارف ـ مصر ـ 1980م.
- في الفلسفة الإسلامية ـ إبراهيم مدكور ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط 2 / 1968 م
- لسان العرب ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (711 هـ) ـ دار صادر ـ بيروت.
- المستشرقون ـ نجيب العقيقي ـ بيروت ـ ط 1 / 1937م.
- المستشرقون والإسلام ـ إبراهيم عبد المجيد اللبان ـ مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة ـ 1970م .
- المستشرقون والتاريخ الإسلامي ـ علي حسني الخربوطلي ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ 1970م.
- المستشرقون والتراث ـ الدكتور عبد العظيم الديب ـ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ـ مصر ـ ط 3 / 1413 هـ ـ 1992م.
- مصادر الدراسات الأبية ـ يوسف أسعد داغر ـ المطبعة المخلصية ـ بيروت ـ 1961م.
- مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين (استقراء للمواقف) ـ علي بن إبراهيم النملة ـ مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية ـ المملكة العربية السعودية ـ 1414 هـ ـ 1993م.
- المعجزة العربية ـ ماكس فانتاجو ـ ترجمة: رمضان لاوند ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1960م.
- معجم متن اللغة ـ احمد رضا ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ 1958م.
- المفصل في تاريخ الأدب العربي ـ الدكتور أحمد الإسكندراني وآخرون ـ مطبعة مصر ـ القاهرة ـ 1934م.
- المورد ـ منير البعلبكي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1970م.

الهوامش

(1) لم نجد أحدًا من أصحاب المعجمات العربية القديمة يذكر هذه اللفظة وزنًا أو دلالةً.

(2) لسان العرب (شرق).

(3) في المطبوع (حيث)، والصواب ما أثبته.

(4) فلسفة الاستشراق 22.

(5) الاستشراق 38.

(6) ينظر : الجهود اللغوية 399.

(7) معجم متن اللغة 3/ 311.

(8) فلسفة الاستشراق 22، نقلاً عن:

Grand Larousse encyclopedique VII/1003. 1004.

(9) ينظر : فلسفة الاستشراق 22 ـ 23.

(10) ينظر : صورة العالم الإسلامي في أوربا 74، ووضع الاستشراق المختص بالإسلاميات (ضمن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) 88. .

(11) ينظر : الجهود اللغوية 399.

(12) تهذيب اللغة 2/ 362 (عرب)، وينظر : لسان العرب (عرب).

(13) فلسفة الاستشراق 33.

(14) المورد 58.

(15) في المطبوع (نستخدم)، والصواب ما أثبتناه.

(16) المقدمة الثانية لكتاب جاذبية الإسلام (ضمن كتاب : الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) 113.

(17) الجهود اللغوية 399.

(18) فلسفة الاستشراق 22.

(19) الدراسات العربية والإسلامية 11.

(20) في المطبوع : (شرق)، والصواب ما أثبتناه.

(21) في المطبوع : (إلى)، والصواب ما أثبتناه.

(22) إضاءات على الاستشراق الروسي 15.

(23) ينظر : المستشرقون والإسلام 11.

(24) ينظر : المفصل في تاريخ الأدب العربي 2/ 408.

(25) ينظر : تاريخ آداب اللغة العربية 4/ 144.

(26) ينظر : المستشرقون 35 ـ 36.

(27) ينظر : مصادر الدراسات الأبية 2/ 772.

(28) ينظر : المعجزة العربية 83.

(29) ينظر : الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية 9.

(30) ينظر : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي 532.

(31) ينظر : التصوف عند المستشرقين 7.

(32) ينظر : درس العربية في أوربا، مجلة المشرق.

(33) ينظر : في الفلسفة الإسلامية 25.

(34) ينظر : المستشرقون والتاريخ الإسلامي 32.

(35) ينظر : الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه 2 ـ 3.

(36) عقيدة التوحيد في العالم المعاصر 20، والجهود اللغوية 399، وينظر : الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه 3.

(37) ينظر : الجهود اللغوية 400.

(38) ينظر : تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية 3 ـ 4.

(39) ينظر : المصدر نفسه.

(40) المستشرقون 35 ـ 36.

(41) الإسلام في الفكر الغربي 60.

(42) مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين، استقراء للمواقف 30.

(43) المستشرقون والتراث 7.

(44) ينظر : فلسفة الاستشراق 184 ـ 185.

(45) ينظر : الجهود اللغوية 407 ـ 461، وفيها إحصاء دقيق لهذه الجهود.

(46) ينظر : فلسفة الاستشراق 185 ـ 186.

(47) ينظر : بحث مختصر في تاريخ الكنيسة 146.

(48) ينظر : تاريخ الاتحاد السوفيتي 37 ـ 39.

(49) ينظر : فلسفة الاستشراق 65.

(50) ينظر : تجارة الحكومة الروسية مع بلدان الشرق الوسط 10 ـ 41، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 49 ـ 50.

(51) ينظر : الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 50.

(52) للاستفادة من تفصيلات الرحلات الروسية إلى الشرق. ينظر : الرحالة الروس في الشرق الأوسط.

(53) الاستشراق الروسي والاثنوغرافيا 130.

(54) كان هذا العام أول أثر علمي استشراقي، ولكن الاهتمام بالشرق قد سبقه، ففي العام (1722م) دخلت أول مطبعة عربية إلى موسكو، فطبع فيها أول بيان روسي باللغة العربية. ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 234، وإضاءات على الاستشراق الروسي 33.

(55) ينظر : إضاءات على الاستشراق الروسي 31.

(56) ينظر : المصدر نفسه 42.

(57) الواضح أنَّ روسيا كانت تضمُّ متحفين أسيويين، هما : المتحف الأسيوي في بطرسبورغ الذي تأسس في العام (1818م)، والمتحف السيوي في موسكو، الذي تأسس في العام (1851م).

(58) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 242 ـ 243، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 73.

(59) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 246.

(60) ينظر : الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 75.

(61) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 232.

(62) ينظر : المصدر نفسه 235، وإضاءات على الاستشراق الروسي 31.

(63) تكررت طباعة هذه الترجمة في العامين (1879، 1898م).

(64) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 245، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 73.

(65) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 248، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 74.

(66) ينظر : الاستشراق الروسي نشأته ومراحله التاريخية 261 ـ 262، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 75.

(67) ينظر : الاستعراب في الاتحاد السوفيتي 7.

(68) ينظر : المصدر نفسه 10.

(69) ينظر : المصدر نفسه 8، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 80.

(70) ينظر : الاستعراب في الاتحاد السوفيتي 12، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة 80.

(71) لكي لا نطيل الكلام ويكون البحث واسعًا، اقتصرنا في ذكر المستشرق على سنة ولادته ووفاته إن وجدنا، ولم نذكر تراجمهم.

بناء القصيدة العربية
في دراسات المستشرقين

أ. م. د محمد احمد شهاب*

مدخل

يعد بناء القصيدة ركيزة أساسية من ركائز العمل الشعري دقة وفناً، ولعله يفصح عن رؤية الشاعر وطريقة معالجته القضية المطروحة أمامه، ويدل، في بعض جوانبه، على الحياة العقلية والاجتماعية للعصر.

ومن المعروف أن نقادنا القدامى تحدثوا عن نظام القصيدة العربية القديمة، وقد عرفت القصيدة الجاهلية عندهم ببناء محدد التزم به الشعراء الجاهليون ونظموا فيه جلّ أشعارهم، ويبدو أنه أصبح سنة من الصعب الخروج عليها، ومن غير المألوف مخالفتها، حتى حين، وهو عين ما صرح به ابن قتيبة في مقدمة كتابه "الشعر والشعراء"، حينما ذكر أجزاء القصيدة، وتكلم في حدودها ممّا عُني به معظم المستشرقين ممن تناولوا موضوع بناء القصيدة أو هيكلها، قال: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلة العمد في الحلول والظعن على خلاف ما عليه نازلة المدر،

(*) كلية التربية، جامعة سامراء.

لانتقالهم عن ماءٍ إلى ماءٍ، وانتجاعهم الكلأ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة، والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأن التشبيب قريبٌ من النفوس، لائطٌ بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحدٌ يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسببٍ، وضارباً فيه بسهمٍ، حلالٍ أو حرامٍ، فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحل الهجير، وإنضاء الراحلة والبعير، فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء، وذمامة التأميل وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح، وفضله على الأشباه، وصغر في قدره الجزيل. فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر، ولم يطل فيمل السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظمأً إلى المزيد»[1].

ولابد من الإشارة، إلى أن مصطلح "بناء" أو "بنية" أو هيكل في العمل الشعري، يُقصد منه تطور ونمو وحدة العمل الفني في هذا العمل الشعري أو ذاك، وقد يتخذ مصطلح البناء دلالات مختلفة من أجل إثبات وجود "الوحدة الداخلية" في النص الشعري توكيداً لتحديد سماته وخصائصه الفنية، ولعلّ أقرب الدلالات الأدبية إلى تحديد مصطلح البناء هو "الجانب الشكلي" في القصيدة ومن خلال هذا "الشكل" الفني في القصيدة يتميز "البناء" من "النسيج" وإن كان كلاهما من مظاهر الشكل العام للقصيدة أو النص الشعري ويتجلى الشكل في ضوء ذلك، من خلال الترابط المنطقي بين أجزاء النص.

إن دراسة موضوع "بناء القصيدة" يكشف عن التباين القائم بين مدلول هذا المصطلح في النقد القديم، ومدلوله في النقد الحديث، فقد كان هذا المصطلح في النقد القديم أقرب ما يكون إلى معنى البناء وضم الأجزاء إلى الأجزاء بغية الوصول إلى القصيدة الكاملة، وقد بدا هذا واضحاً عند ابن

طباطبا وغيره من النقاد القدامى الذين تحدّثوا عن بناء القصيدة وعما ينبغي أن تكون عليه، وبدا حديثهم كأنه حديث عن وجود مفترض وسابق لقصيدة نمطية قائمة في أذهان هؤلاء النقاد[2]، ولم ير ابن قتيبة مسوغاً لمتأخر الشعراء في أن يخرج عن مذهب المتقدمين، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى آراء الحاتمي حول القصيدة، التي يمكن عدّها إشارات مبكرة إلى وحدة القصيدة العضوية، هذه القصيدة التي تشبه جسم الإنسان الذي يلحقه الضرر وتتعفى معالمه إذا طرأ خلل على أحد مكوناته وأجهزته.

ولا يفوتنا أن نشير إلى النقاد العرب حينما تكلموا في وحدة القصيدة وأوصلونا إلى استنتاجات يشوبها التناقض من جهة غياب التجانس بين النظرية والتطبيق، فهم يسلمون بأن القصيدة تتألف من موضوعات، وفقرات، وأبيات، وتركيزهم على التناسب والائتلاف والتكامل، ولكن ما حصل أن نقدهم التطبيقي قد اغفل هذه القضية، وإن جلّ شواهدهم كانت من الأبيات المفردة حتى غدا البيت المفرد يشكّل منطلق النقد القديم، وقد شكّلت بعض الموضوعات التي عالجها النقد العربي القديم مظهراً من مظاهر تكريس التجزئة منها:

1 - موضوع السرقات الذي جرت فيه الموازنة بين بيت وآخر، مهملة الشكل في أحيان كثيرة.

2 - الحكم على الشاعر من خلال بيت واحد.

3 - ما تزخر به كتبهم من مصطلحات تراعي البيت المفرد والنظرة التجزيئية إلى القصيدة، امدح بيت، وأهجى بيت، واغزل بيت، وجودة البيت، وحسن المطلع، وبراعة الاستهلال.

وشهد العصر الحديث انشغال طائفة واسعة من الدارسين عرباً ومستشرقين بالقصيدة العربية في بنائها على الوحدة والتماسك أو التفكك والتجزئة، وقد تضاربت آراؤهم في هذه القضية بين مؤيد لفكرة وجود تماسك في القصيدة، ومعارض لتلك الفكرة.

لقد تحدث كثير من المستشرقين عن القصيدة العربية القديمة منطلقين

من نهم خاطئ أو صحيح، فمن أُشكلت عليه القضية ونظّر لها منطلقاً من مرجعيات لا تتوافق وروح القصيدة العربية القديمة في رجوعه إلى اسس نقدية غربية في تناول الوحدة العضوية، أو فهم خاطئ لآراء النقاد العرب القدامى. ومن أجاد منهم فقد مزج بين الفهم الصحيح للآراء النقدية وقراءته الصحيحة للشعر العربي القديم بعيداً عن التنظيرات النقدية التي لا تعبّر، ضرورةً، عن تلك الروح الشعرية. وعلى حدِّ تعبير باحثة محدثة من أن الشعر العربي القديم «يبدو في واقعه الحي الذي يقوم على الطبع والانفعال، لا كما يبدو في كتب النقد العربي القديم التي طبعت أحكامها بالجمود والتحجر، وأوغلت في ميدان نظري... فرأينا الشاعر العربي لا ينظم نظماً ميكانيكياً كما تدعي كتب النقد القديم، وإنما يصدر عن عاطفة وشعور ودوافع نفسية»[3]، وهذا يدفعنا إلى أن ننظر بعين الحذر إلى أحكام نقادنا القدامى ونرفض منها ما يختلف عن طبيعة الشعر العربي. اما أن كتب النقد قد طبعت احكامها بالجمود، فهذا لا يمكن أن يكون بصورة عامة ومطلقة، واجد أن التعبير المناسب أن كتب النقد لم تواكب التطور الشعري الحاصل ولاسيما في العصر العباسي.

وسنعرض لآراء المستشرقين الذين لم يَفْصِلُوا بالحديث بين أجزاء القصيدة وإنما تكلموا عن قضية البناء بوصفه مقدمة، وحسن تخلص، وخاتمة؛ إلا عند بعضهم الذي افرد حديثاً مبتسراً عن تلك الأجزاء، وسنفصل القول في هذه الآراء على نحو ينشغل أولاً ببيان قضية بناء القصيدة ثم نتناول آراءهم في المقدمة، والانتقال بين الأجزاء وصولاً إلى إشاراتهم إلى خاتمة القصيدة.

بناء القصيدة

ينحصر مفهوم البناء في دراسات المستشرقين في قضية الشكل الخارجي للقصيدة، لأن أكثرهم تكلموا عن البناء على وفق (المقدمة، الانتقال، الخاتمة)، ولم يتناولوه على أساس الإيقاع، والصور، والبناء اللغوي، والأسلوب.

فنولدكه يفرق بين تماسك أجزاء القصيدة بعضها ببعضٍ، وتماسكها في الوحدة الموضوعية، وفي تعبيرها عن الزمان والمكان، ففي تماسكها قال: «ومن الصعوبات البالغة في فهم القطع الشعرية أنها مُقدَّمة لنا منتزعة من سياقها، وبناء القصائد العربية وهي تتألف من سلسلة من الصور التي تصور للقارئ جوانب الحياة العربية، وفيها كل بيت مستقل بذاته تقريباً . . . وكان فهم القصائد القديمة سيكون أوضح كثيراً لو وجدت عندنا كاملة»[4].

فهو يجعل من طول الزمن بين القول والتدوين سبباً، مع أسباب أخرى، منها تدخل الرواة، ولاسيما حينما وجد بعض القصائد تروى بأكثر من رواية في كتب الأدب، لا بل في الدواوين الشعرية[5].

وفي حديث آخر عن تخلخل القصائد العربية قال: «فان تخلخل تركيب القصائد العربية ساعد على سقوط بعض الأبيات والمواضع أو لتغيير في ترتيبها. فلو لم يكن تركيب الأجزاء اعتباطياً ولو لم يكن بناؤها مفككاً كما يعتقد الناس عادة، فان الشكل الحالي للقصائد سيكون أكثر إحكاماً ورسوخاً»[6].

أما في الجانب الموضوعي فقد عَدَّ نولدكه«القصائد العربية القديمة صورة حيّة للعرب القدماء بفضائلهم وعيوبهم بعظمتهم ومحدوديتهم. . . هي شعر جعل مهمته الرئيسية هي وصف الحياة والطبيعة. . . وتسري فيه روح الرجولة والقوة... إذا ما قارناه بروح العبودية والاستخذاء التي نجدها في آداب كثير من الشعوب الآسيوية الأخرى»[7].

ووصل نولدكه إلى أن شكل القصيدة في عصر امرئ القيس«لم يكن قديماً جداً »[8]، فهو لم يعتمد، في طرحه هذا، على آراء اللغويين والأدباء في نسبة هذه الطريقة في النظم إلى هذا الشاعر أو ذاك، ويفهم منه أنه سجّل اعتراضاً على قولهم إن أول من بكى واستبكى وتطرق إلى أمور حُسِبَتْ له (امرؤ القيس)[9]، لأن الأشكال المنقولة عند امرئ القيس«قد أدت أحياناً عند الشعراء القدماء إلى صنعة»[10]، وهذه الصنعة التي قصدها نولدكه إنما هي الاحتذاء بالنماذج الشعرية السابقة، ومحاولة محاكاتها والنسج على

منوالها، أو محاولة جلب شيء جديد، واتضح هذا في شكل القصيدة المطوّر عن النماذج السابقة لعصر امرئ القيس.

غير أن لايل وجد القصائد القديمة قد وصلت مضطربة، وهو أمر لا يثير أي جديد، لأنها وصلت عبر الرواية الشفوية ولم تدون في وقتها، بقوله: «إن كثيراً من هذه القصائد القديمة قد وصلت إلينا مضطربة من حيث تسلسل أبياتها، وذلك أمر طبيعي، نظراً لأنها لم تدون في عصرها، بل كانت محفوظة عن طريق الرواية الشفهية... ووجود بعض الثغرات، في تقديم بعض الأبيات على غيرها وبالعكس، يبعد عنها تماماً فرضية كونها منتحلة أو موضوعة»[11].

فلايل يوظّف كلامه في سياق قضية اكبر ألا وهي النحل، وبمعنى آخر أن اضطراب القصائد من جهة تسلسل الأبيات كان عاملاً مهماً في دفع النحل والوضع، وهذا الأمر الذي أثاره لايل فيه سوء فهم من أننا نقرُّ بالاضطراب لخدمة موضوع آخر أمر غير مقبول، لأن الإقرار بالاضطراب إقرار بفقدان الخيال عند الشاعر العربي استناداً إلى أن أبياته فاقدة التسلسل وعليه تكون فاقدة الوحدة الفنية والموضوعية.

ويؤكد لايل في دراسته قصائد المفضليات«أن أهم خصوصية بارزة في الفن الشعري لهذه القصائد هي قوة تماسكها في بناء فني واحد يربطها جميعاً. فان اكثر القصائد تبدأ بالنسيب(عدا الرثاء)أو ذكر المرأة والحب. . . كل هذه الخصائص لدليل واضح على أن هذا البناء الفني عريق وله أصول شعرية قديمة»[12].

وهذا النص فيه تداخل ما بين وحدة موضوع القصائد كلها وسبب الاختيار وطبيعته، التي تميل إلى الانتقاء القائم على الغريب، أما لكونها تبدأ بالنسيب وهو جامع بينها، فهذا يعود إلى طبيعة الشخص الذي اختارها، كل هذا ونحن نعتقد ونجزم برصانة تماسك قصائد المفضليات، ممّا يدفعنا إلى القول: أن اثر الرواية كان فاعلاً في التأثير السلبي لتماسك القصائد، القديمة، هذا إذا علمنا أن ابرز ما هو متوافر في المفضليات، بوصفها

مجموعة من القصائد سلسلة السند والرواية التي أتحفنا بها المفضل.

أما غرنباوم فعرض ما هو متداول في الأوساط الاستشراقية من أن عناية النقاد العرب كانت بوحدة البيت، بقوله: «إن العناية القصوى موجهة إلى البيت أو العبارة أو الفقرة على حساب البناء الكلي، وكثيراً ما طرح النقاد العرب أن قيمة القصيدة لديهم تعتمد على الاكتمال في كل بيت على حدة»[13]. غير أنه يرى أن هناك نوعاً من الترابط النفسي بين القفز الاستطرادي من موضوع إلى موضوع وبين هذه الانتقالات العاجلة من حال إلى حال ومن انتباه إلى آخر[14]. ورؤيته وحدة القصيدة العربية لا تبتعد عما تصوره ابن طباطبا[15]، وابن رشيق[16]، فيها حتى وهم يبحثون عن الشاهد الشعري الذي يمثله في الأكثر بيت واحد.

وبادر بروكلمان إلى قول رأي في نظام القصيدة العربية، هو: «والقصيدة المؤلفة على نظام دقيق، ينبغي استهلالها بالنسيب، والحنين إلى الحبيبة النائية، ذلك الحنين الذي يعتري الشاعر عند رؤية أطلالها الداثرة وهو راكب في القفار. ثم يتحول الشاعر في تخلص نموذجي من موطن لوعته وذكرياته إلى وصف مسيره في المفاوز دون انقطاع وهو وصف قد يخرج أحياناً إلى مجرد تعداد لأسماء ما يجتازه من أماكن، ثم يخلص من ذلك إلى وصف راحلته، فإذا هو عمد في هذا الوصف إلى تشبيه راحلته ببعض حيوان الوحش، استطرد أحياناً إلى وصف هذا الحيوان وصفاً شاملاً، ثم لا يتجه الشاعر إلى التعبير عن حقيقة قصده إلا في آخر القصيدة. هذا المنهج لابد أن يكون قد رسخ منذ زمن طويل، وقد ذكر امرؤ القيس سلفاً له* في الشكوى على الأطلال يدعى: ابن حذام، وإن لم يستطع أدباء العصر العباسي تعيين هذا الشاعر. وتبع المتأخرون هذا المنهج ولم يكادوا يجسرون على تغييره»[17].

فبروكلمان ذكر بعض الأساليب المتميزة في بناء القصيدة العربية فرصد الشعر الجاهلي الذي كان يصف الطبيعة ويكون غرضاً مقصوداً لذاته. وهو بذلك يرصد بعض القصائد شأنه شأن ابن قتيبة[18]، وعليه فكلام بروكلمان

ترديد لما قاله ابن قتيبة حول موضوعات مقدمة القصيدة العربية وتعددها، ولكنه لم يبيّن أكانت هذه الموضوعات متماسكة ككتلة واحدة، بمعنى أننا نجد وحدة موضوعية؟، ولكنه في سياق آخر جعل«الشعر العربي القديم مفتقراً للوحدة المستقلة والترتيب المتكامل إلا في أحوال جداً نادرة»[19]. وكشف عن أن الشاعر العربي كان ميالاً إلى البدايات القوية (المطالع)، والتشبيه الغريب (وحدة البيت)[20].

أما بلاشير فله رأي مختلف، في أن هناك قصائد قديمة كثيرة بنيت بانتظام وتبدو موثوقة وتامة، بحيث يأخذ المرء في الحسبان أن إعادة التركيب التي تمت في وقت لاحق كانت وفق القصيدة النموذجية، وقد ساق أمثلة لذلك قصائد زهير والنابغة التي تحدث أثراً في حقيقة الأمر[21].

فبلاشير أقرَّ بوجود قصائد تامة وموثوقة، وكان بناؤها بانتظام، ولكن هذا البناء قد جرت تهيئته الكاملة في عصور لاحقه ولاسيما عصر التدوين قياساً بالنموذج الذي ارتضاه النقاد ولاسيما نقاد القرن الثالث الهجري كابن قتيبة. وهذا وهم وقع فيه بلاشير حينما ذهب إلى أن قصائد ما قبل الإسلام قد تغيرت وتعّدلت في أثناء نقل الرواة لها على وفق نموذج ابن قتيبة، والصواب: أن رأي ابن قتيبة جاء بعد استقراء لنصوص كثيرة، ولاسيما أنه متأخر، بعض الشيء، عن زمن رواية الشعر، أي أن ابن قتيبة جاء في مرحلة تالية لرواية الشعر، وقد افاد من تلك الرواية وبنى عليها أقواله، أما أن يعكس بلاشير المسألة ويجعل القصيدة العربية نظمت بفعل آراء ابن قتيبة فهذا وهم كبير.

ومن جهة أخرى فقد وهم بلاشير في قوله: «إن الشكل الثلاثي للقصيدة قد كُيِّف في هذا الوقت ليكون نموذجاً يحتذيه الشعراء»[22]، لأن الشكل الثلاثي أي القصيدة ذات المقاطع الثلاثة (المقدمة، الرحلة، الغرض الرئيس "المدح") هي جاهلية، وما حدث في العصر الأموي أن القصيدة باتت ثنائية المقاطع (النسيب، المديح) في أكثر نماذجها، مستبعدين في ذلك الرحلة التي اندمجت في أطار المديح وباتت جزءاً منه.

أما بروينلش فقد تكلم عن موضوعات القصيدة الجاهلية موضحاً أنها «لا تتطابق مع الحياة الواقعية للعرب القدماء، وإنما يكشف عن شكل الحضارة والحياة يتجاوز الحقيقة الواقعية، وينظر فيه بمنظور خاص وله نمط ادبي محدد»[23] وهذا وهم وقع فيه مستشرق آخر، ونقول: كيف لا تتطابق تلك اللوحات المضمنة في القصيدة مع حياة الشاعر الجاهلي وقد عالجت كثيراً من الموضوعات التي لها صلة بحياته وطرق معيشته، وترحاله، وكيف صوّر الشاعر تلك البقايا من منازل وديار عافية؟، ثم في مشهد الرحلة صوّر الشاعر أعضاء فرسه أو ناقته تصويراً دقيقاً، فلا يمكن أن يكون هذا مستوحى من خياله فقط من دون مساعدة للواقع الذي أمدّه بأدواته التي تسهم في تكوين وحدة موضوعية للقصيدة.

وفي سياق الموضوع ولاسيما عرض رأي ابن قتيبة انتقد فالتر براونه منهج ابن قتيبة وتصوّره في كون رأيه في مقدمة القصيدة اختلافاً في الغاية والوسيلة، فابن قتيبة رأى أن النسيب في القصيدة وسيلة لابد من نهجها، إلا أن براونه عدّه غاية واستقلالاً ذاتياً. أي وحدة موضوعية، مستشهداً على ذلك بمقدمة ابن قتيبة نفسها، ومن خلال الشعر الجاهلي الذي وصف الطبيعة الصحراوية.

وقال براونه: «إننا ننظر إلى قطعة النسيب التي تتصدر القصيدة الجاهلية نظرة أخرى تختلف ونظرة ابن قتيبة اختلافاً جوهرياً. ففي الوقت الذي عدَّ فيه ابن قتيبة هذا النسيب أداة فنية موجهة إلى الخارج، إلى قلوب المتلقين وأسماعهم، نرى على العكس أن هذا النسيب كان تعبيراً يجسم لنا ارتداد الشاعر إلى نفسه وخلوه إليها، وهو بذلك يعد الجزء الذاتي في القصيدة الذي يعبر فيه الشاعر عن الحياة والكون من حوله... ومن ثم تكتسب قطعة النسيب في مطلع القصيدة الجاهلية أهمية خاصة من حيث إنها الجزء الذاتي في القصيدة»[24]، وخلاصة قوله أن مقدمة النسيب التي تحدث عنها ابن قتيبة على أنها وسيلة فنية، إنما كانت تعبيراً عن أزمة الإنسان الجاهلي، ولم تكن وسيلة فنية، بحسب، وإنما غاية ذهب إليها الشاعر الجاهلي وصدّر بها قصيدته. وابن قتيبة لم يتجاهل الجانب الذاتي عند الشاعر بدليل تصريحه أن

حياة العرب كانت قائمة على الارتحال، ممّا يولّد ذكر النسيب أو الوقوف عليه، جعله لصيقاً بحياة الشاعر وتجربته، ولكنه إلى جانب ذلك التفت إلى المتلقي والاهتمام به من الشاعر.

وما صرح به براونه تجاه ابن قتيبة في بعده عن الشعراء القدماء، والعيش في مجتمع متحضّر جعله لا يفهم مراد الشاعر الجاهلي. ولاسيما الظاهرة الذاتية والغيرية في المقدمة، لأنه لو التفت إلى نص لامرئ القيس صرح فيه ببكاء الديار ووقوفه عليها كما فعل ابن حذام لجاء بتفسير أوضح واصح وأكمل[25]، ولكننا لا نقرُّ لبراونه وصفه ابن قتيبة بالبعد عن الشعراء الجاهليين، فما وصفَ به ابن قتيبة ينطبق عليه، أما عن الذاتية والغيرية اللتين لم يفهمهما ابن قتيبة ـ على حد تعبير براونه ـ فنسأل: ألم يكن الشاعر لسان حال قبيلته، فنصّ ابن قتيبة انتبه إلى أجزاء المقدمة وراعى فيها الذاتية والغيرية داخل القصيدة، وخارجها (المتلقي).

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن النسيب الذي تكلم عنه ابن قتيبة إنما هو في مقدمة القصيدة، والنسيب الذي تكلم عنه براونه إنما يصح أن يكون في وسط القصيدة، وليس، ضرورة، أن يقع في مقدمتها.

أما فاجنر فذهب إلى عدم تخطئة الآراء التي تؤكد التسلسل المنطقي للأبيات المفردة التي أكدت البناء الكلي القائم على وحدة الموضوع في الأبيات الشعرية العربية الجاهلية[26]، وخلص إلى القول: «ومما لا ريب فيه أن القصائد الجاهلية ليست مزيجاً من الأبيات التي يستطيع المرء أن يغير ترتيبها دون أن يضرَّ بكلية القصيدة»[27]، فرأي فاجنر يميل نحو الوضوح والاعتدال، وينم عن قراءة واعية للشعر العربي وليس النقد العربي، وهو يميل إلى أن القصيدة العربية متماسكة بدليل أنك لو أردت تغيير ترتيب بيت لأثَّرَ ذلك ببناء القصيدة العام.

وألقى فاجنر باللائمة على القافية الموحدة والبحر المستمر من أول القصيدة حتى نهايتها في تفكك المحتوى الفكري للقصيدة القديمة[28]. ونحن لا نتفق مع هذا الإعمام، فهو، إنْ صحَّ على بعض النماذج، فلا يصح على

كثير منها، والملحظ على نصيّ فاجنر قوله بوجود تماسك فني، وعدم إقراره بوجود تماسك موضوعي وفكري في القصيدة لإنشغال الشاعر بإقامة الوزن الشعري والقافية، ، وهذا لايمكن قبوله أيضا لأن مسألة الوزن الشعري إنما هي انسيابية الكلمات على لسان الشاعر، وليست قوالب صيغية معدودة سلفاً يضع فيها الشاعر ما يريد من الكلمات الجاهزة، ولو آمنا بهذا الطرح لنسفنا دور الخيال في النص الشعري. لأن هذه القضية قد شغلت بال بعض المستشرقين[29] في فقدان القصيدة الجاهلية عنصر الخيال، لأن الشاعر مشغول بإقامة الوزن والقافية واختيار الفاظه.

ومن جهة أخرى يخالف فاجنر بعض المستشرقين في قضية تعدد الموضوعات الشعرية في القصيدة، حينما تكلم عن أنواع القصائد العربية، مقسماً إياها من الناحية الشكلية على قطعة (قصيدة قصيرة) وقصيدة (طويلة)، ومن الناحية المضمونية: قطعة/ قصيدة ذات موضوع واحد، وقصيدة ذات عدّة موضوعات[30]، ولكن هذا الشيء ليس بثابت و«لا يصدق دائماً بوجه عام. فقد وجدت أيضا قصائد قصيرة عالجت موضوعات عدة، وقصائد طويلة لم تتغنَّ الا بموضوع واحد»[31].

وفي نص آخر يلمح تأكيد فاجنر الوحدة النفسية أو الخارجية للأبيات، على الرغم من إقراره هنا بأن كل بيت قائم بذاته ـ وهو يناقض نفسه مع النص السابق بعض الشيء ـ، بقوله: إن في القصيدة العربية موضوعات كثيرة تُظهِر عدم الترابط المنطقي بين أبياتها وهو ما يجعل كل بيت قائماً بذاته، ويمكنك فهمه بعيداً عن سابقه ولاحقه، الا أنها (القصيدة)، على وفق كل هذا، لا تشكل خليطاً من الأبيات التي لا يجمعها أي رابط بل إن الوحدة في القصيدة القديمة بدت أكثر وضوحاً عند الشعراء الكبار[32]، فهو، كما ذكرنا، أقرَّ بالوحدة الكلية للقصيدة على الرغم من استقلال الأبيات، ولكن هذا الاستقلال يمتد ليعطي وحدة واضحة عند من يحسن أن يشكلها وهم الشعراء الكبار.

أما هاملتون جب فيعترف بأن القصيدة العربية الجاهلية منظومة «شعرية

معقدة مرنة لها قافية تنتظم القصيدة كلها»[33] وهذه المنظومة تتكون من سلسلة من الموضوعات التي تكتب «بهمّة لا تضاهى وخيال زاه ووصف دقيق بلغة متناهية الثراء شديدة الوضوح»[34]. فنص جب يكشف عن أن القصيدة العربية عبارة عن منظومة معقدة من عدّة جهات في البناء الشكلي لها، وفي بنائها الموضوعي الذي يوصف بالدقة وثراء اللغة ووضوحها.

ووضح جب أن شعراء القصيد قد ضمنوا في فنهم كل موضوعات الشعر القديم عدا الرثاء«فحافظ هذا طويلاً على بنائها التقليدي وهو حري بالاعتبار»[35]، وجب لم يأت بجديد في هذا الكلام، إذ سبقه ابن سلّام في هذا حينما افرد طبقة خاصة لشعراء المراثي[36]، إيماناً منه باختلاف بنية قصيدة الرثاء عن قصائد الأغراض الأخرى.

وحاول جب أن يعرض ما تناوله ابن قتيبة في مقدمة الشعر والشعراء، ولاسيما موضوع غاية القصيدة وعلاقة المتلقي بها، فلمح إلى أن هدف الشاعر هو «إثارة استجابة المستمعين التخيلية بحيث تصبح القصيدة مدار حديثهم»[37]، من خلال ما طرحه من تلميحات واشارات، وهذا تأكيد عناية الشاعر بالبيت المفرد لا بالقصيدة كلها، لأن ما يعلق بالأذهان تلك اللمحات التي يضيئها الشاعر عبر أبياته المفردة. ولكن لماذا لا يكون في الاهتمام بالمتلقي شيء من الدعوة إلى وحدة القصيدة في ترابطها النفسي؟، ثم ألم تكن الدعوة إلى حسن التخلص، بشكل لا يثير إحساساً بالتوقف عند المستمع، نوعاً من الوحدة النفسية في العمل؟.

ومن جهة أخرى يذهب منفرداً، عن بقية المستشرقين، في عدّه التلمذة عاملاً مهماً في عملية توارث نظام البناء في القصيدة، بقوله: «والنتيجة الأخرى لتطور الشعر إلى مهنة ساعدت أيضا على قولبة القصيدة هي نشوء نظام التلمذة في المهنة الجديدة... فما أن يتعلم الراوي أسرار صناعة القصيدة حتى يمكنه أن يصبح شاعراً مستقلاً، ولكن الفن الوجداني لديه لابد أن يقصر من حيث التلقائية والإبدال»[38].

ونحن نتفق مع هذا الكلام في المراحل الأولى لقصائد أي شاعر تؤيد

أخباره نظام التلمذة، الذي يتحقق بالرواية الشعرية، ولكن أينطبق هذا على كل التجربة الشعرية؟ لا نعتقد بذلك، فهل تماهى زهير في نظام القصيدة الأوسية؟، وكذا الحال مع الحطيئة وكعب بن زهير، وأين ذاتية الشاعر وتجديده على حساب الشكل والمحتوى؟ فلا يمكن أن تكون تجربة شعرية كاملة لأي شاعر هي تبعاً نظام التلمذة، وكذلك مشاعره وأحاسيسه وتجاربه. وإن الإيمان بهذا الأمر إيمان بعدم تطور القصيدة العربية وجمودها.

ويؤكد جب التشابه العام في بناء القصائد الجاهلية ومضمونها وهذا يعطي انطباعاً «عن الرتابة والتجرد تقريباً عاكساً بقوة فطنة اطراد حياة الصحراء وجمودها وواقعيتها وخلوها من الظلال والتأمل»[39]. وهذا التشابه لا يمكن الإقرار به لأن تجارب الشعراء وبناء القصيد لديهم يختلف من تجربة لأخرى، على الرغم من وجود قوالب صيغية متعارف عليها من الأطلال ووصف الحيوان والمحبوبة... ، وهذه القوالب تأخذ صيغاً داخل القصيدة في تكرار بعض المفردات والتراكيب كاسماء الأماكن والنساء، وبعض التراكيب من مثل (الا ليت شعري)، والافتتاح بـ(لمن الديار / الطلل)، (صحا القلب)، (يا دارُ/ دارَ)، واحياناً تكون بعض الرتابة في الشعر الجاهلي ـ بحسب اعتقاد جب ـ حينما يعرض الشاعر لأطلاله التي تأتي مختلفةً من شاعر لآخر تبعاً لتجربته، فأطلال امرئ القيس تختلف عن أطلال الأعشى، ورحلة عمرو بن كلثوم تختلف عن رحلة طرفة.

ويكرر نكلسن مقالة سابقيه من المستشرقين من أن القصيدة العربية القديمة «ليست تركيباً متماسكاً، بل إن وحدتها تشبه سلسلة من الصور رسمت بريشة واحدة، أو إذا شئنا أن نصطنع استعارة شرقية قلنا: إنها لآلئ تختلف حجماً ونوعاً انتظمت في عقد»[40]، وهذا إقرار بتفكك القصيدة في وحداتها، ولكن لهذه الوحدات أهمية في إعطائها تصوراً عن وجود قصيدة تتماسك في الخيال وفي صورتها الخارجية كالعقد الذي إذا انفرط صار لآلئ مفردة، وإذا اجتمعت هذه اللآلئ تكون العقد منها ليعطي صورة متماسكة عن طريق ما هو غير منتظم في حالة الإفراد.

ويبحث كراتشكوفسكي في تطور نظام القصيدة حينما عدَّ مرحلة الأشعار المرتجلة مرحلةً أولية سابقة لمرحلة القصيدة التي ارتفعت بفضل التطور الحضاري والنضج الفكري[41]، إذن فالقصيدة شكل متأخر عن المقطوعة، وبذلك سوّغ كراتشكوفسكي تعدد موضوعات القصيدة العربية بطريقة تطورها عن المقطوعة، وكأنه قال: إن المقطوعة تطورت إلى نظام آخر تأتلف فيه عدّة مقطوعات مفردة تجمعها وحدة موضوعية لتشكل قصيدة متكونة من عدّة موضوعات يربطها رابط خفي كأن يكون هذا الرابط شعورياً أو نفسياً يختفي في ذات الشاعر والقارئ الواعي.

وذهب كوالسكي إلى أن القصيدة العربية القديمة «مكونة من وحدات مستقلة وأنها تبدو أشكالاً لغوية فحسب. إضافة إلى ذلك فإنه يذهب إلى القول ثانية بأن الثغرات أو الفجوات في نظم القصائد وتركيبها سمة أساسية يعرف بها الشعر العربي، وان القصيدة العربية ـ حسب زعمه ـ لا تمثل وحدة عضوية؛ ولذلك فإن الانجاز الحقيقي للشاعر العربي يبدو من خلال الأشكال اللغوية فقط ولهذا فإن الشعر العربي أشكال وتراكيب لغوية»[42]. يبدو موقف كوالسكي غير دقيق، لأنه اعتمد على قضية جزئية تتعلق بصناعة الرواية وتدخلات الراوي، واستعمال أبيات القصيدة شواهد لغوية، على أن كوالسكي نظر في النقد اللغوي ونقد الرواية وتعديل بعض الأبيات من جهة اللغة، ولم ينظر إلى الشعر العربي، فإنه لو نظر فيه لوجد أن هناك روابط شعورية ونفسية تربط بين أجزاء القصيدة.

وسجّل متز نقداً لآراء النقاد العرب الذين ساعدوا على وقوع القصيدة العربية في دائرة النقد بعدّها قصيدة مفككة نتيجة، عنايتهم بقضايا مفردة تؤخذ من القصيدة، ثم لا تعار القصيدة أي اهتمام، لأن ما اراده الناقد أو اللغوي من القصيدة قد اخذ جزءاً أو بيتاً وترك الباقي، بقوله: «هؤلاء العلماء المتقدمون يضعون معارفهم بعضها إلى جانب بعض، مفككة لا رباط بينها، وكان اهتمامهم ينصب على الجزئيات: على حادثة واحدة، أو صورة من صور التعبير واحدة، أو كلمة واحدة، أو جملة واحدة»[43].

ووجه هاينرشس نقداً دقيقاً للنقاد العرب القدامى في تبنّيهم النموذج الجاهلي وتركهم بقية النماذج الشعرية ولاسيما القصيدة الصوفية أو قصائد الفرق والأحزاب الإسلامية التي تمثل، بعض الشيء، نموذجاً للقصيدة المتكاملة المتراصة وهذا يعود إلى أن«كثيراً منهم كان من أهل النحو واللغة والرواية»[44]. ونحن نقر بهذا الطرح، لأن النقاد العرب قد اعتمدوا في دعم نظريتهم على الشاهد المفرد القديم (الجاهلي)، تاركين مبدأ تطور نظام القصيدة في العصر العباسي، وتأكيد هاينرشس القصيدة السياسية والحزبية لما فيها من وحدة الموضوع والتوجه، ولكن فاته شيء مهم في هذا الصدد هو هدف القصيدة وغايتها، فغاية الجاهلي وهدفه منها يختلفان عن غاية الشاعر السياسي، ثم أن تقادم الزمن كان كفيلاً بتطور النموذج وعلى مدار أكثر من مئتي سنة أي زمن ظهور الشعر السياسي للأحزاب الذي عناه هاينرشس.

وذهب تريتون إلى القول: «أن كل بيت شعري قائم بذاته، وكذلك فإن البناء الداخلي للشعر العربي مفكك، وهو عبارة عن أوصاف منعزلة مركبة على بعضها، يجمعها المرء لكن لا يمكنها أن تكون مرتبطة داخلياً . . . إذ قلما يوجد ترابط بين الأبيات المنفردة أو أجزاء القصيدة»[45] وهذا الرأي لم يأت بجديد في سياق النظرة الاستشراقية للقصيدة العربية في أكثر الآراء.

أما مسألة الوحدة في القصيدة فإنها في اغلب الدراسات الاستشراقية لم تتضح أهي وحدة الموضوع أم البناء الفني؟. وسنوجز ذلك في نهاية المبحث لنوضح ما نراه هي رأي المستشرقين، إحترازاً من التكرار.

ويذكر فان جيلدر الخلاف في أولية القصيدة عند العرب، وكذلك الاختلاف في مصطلح القصيدة، بقوله: «ومصطلح قصيدة يستخدم، أحياناً لأي قصيدة، وفي أحيان أخرى لقصائد ذات حدّ أدنى معين من الطول، الذي حُدِّد بين الحين والآخر بعدد معين من الأبيات»[46]. ويبدو أن مقالة ابن رشيق في تحديد عدد أبيات القصيدة قد فاتت جلدر، ولاسيما قوله ـ ابن رشيق ـ: «إذا بلغت الأبيات سبعة فهي قصيدة، ولهذا كان الإيطاء بعد

سبعة غير معيب عند أحد من الناس، ومن الناس من لا يعد القصيدة إلّا ما بلغ العشرة وجاوزها ولو ببيت واحد»[47].

ويذهب جيلدر إلى أن القصيدة العربية قد تعرضت للتمزيق في وحدتها عن طريق الرواة أو عن طريق اللغويين، لأن كتبهم قد اوردت البيت والبيتين أو القطعة من دون اكتراث ببقية أجزاء القصيدة وبذلك وصل إلينا بعض الأبيات التي كانت عبارة عن قطع وقصائد شعرية كاملة، ولكن ما يشفع لكثير من القصائد القديمة أنها قد حفظت أو جُمِعت في دواوين القبائل والشعراء الأفراد منذ بداية القرن الثاني الهجري[48] وهو بهذا يدعو إلى عدم الرجوع إلى أخبار الرواة واللغويين عن القصائد أو كتبهم، وإنما الرجوع إلى دواوين الشعراء لفحص القصائد لكونها كاملة في دواوين شعرائها.

ولمس جيلدر في تعامل النقاد العرب مع بناء القصيدة أنهم يركزون على مضمون المقدمة فقط، وليس على وجود المقدمة بوصفها جزءاً رئيساً من هيكل القصيدة[49] ويؤكد هذا أيضاً حينما ذهب إلى أن النقد العربي بمصطلحاته الفنية لم يشر إلى بناء القصيدة، أو إلى العلاقات بين أبياتها واجزائها، وهذا راجع إلى أن العرب«استخدموا في الفترة المبكرة النزر اليسير من المصطلحات الفنية»[50]، وهذا وهم وقع فيه جيلدر، لأن التأسيس في قضية المصطلح النقدي أو الفني قد بدأ منذ وقت سبق ابن سلّام والجاحظ، وهذا واضح عند الرجوع إلى جهود العلماء والرواة ممّن لم تصل كتبهم ولكن احتفظت بعض الكتب بما روي عنهم[51]، وما أخذه جيلدر مثالاً على قضية المصطلح هو(القِران)، الذي لم يعده مصطلحاً فنياً ولم يتطور إلى كونه مصطلحاً فنياً، وهذا مردود على جيلدر، لأن الجاحظ[52] عني بالقِران الذي هو «الربط بين أبيات القصيدة ليقع التشابه والانسجام»[53]. ومن جانب آخر أشار جيلدر إلى أن القصيدة متعددة الموضوعات، ينبغي مراعاتها وعليه «لا يكون المطلع الموطن الوحيد ذا الأهمية البنائية، لأن الانتقالات بين الأغراض تستحق انتباهاً خاصاً أيضا»[54]، وهذا يوحي بأن يكون الانتقال أو التخلص في بيت واحد والّا تستكمل الفكرة في بيت آخر.

وعرض جيلدر لآراء النقاد العرب في التعامل مع بناء القصيدة، فأورد خبراً جاء في طبقات ابن سلّام عن أول من قصد القصيد «وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع، المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل، قتلته بنو شيبان، وكان اسم المهلهل عدياً، وإنما سمي مهلهلاً لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه»[55]. قال جيلدر: إن ابن سلّام كان يعني القصيدة الطويلة، ولكنه لا يعلق قيمة كبيرة على القصائد الطويلة، لأن ملاحظاته على القصائد كانت أكثر ما تكون مهتمة بالأبيات المقلّدة أي المستغنية بنفسها[56].

ولا يمكن الاطمئنان لنص جيلدر، لأن ابن سلّام، وإن لم يكن قد صرح باهتمامه بالقصيدة الطويلة، ممّا يُلمح من خلال شواهده وكلامه المبتسر إزاءها، ثم أن مقياس الفحولة الذي يستند إلى أمور منها: الكثرة، والجودة، وتعدد الأغراض، قد دلَّ على الاهتمام بالتطويل، وما يعنينا الأول منها (الكثرة)، التي هي مستحصلة من وجود قصائد تدعم الجودة الشعرية، ولابن سلام بعض التعليقات الانطباعية على قصائد منها قوله في قصيدة أبي طالب: «أبرع ما قال قصيدته التي مدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم»[57]، ومنها تعليقه: «ومنهم المفضل بن معشر.. فضلته قصيدته التي تقول لها: 'المنصفة'»[58].

وفصّل جيلدر آراء الجاحظ في التطويل والتماسك في النصوص الشعرية والنثرية، فقد ذكر أن الجاحظ قد اولى اهتماماً جيداً بتماسك وتطويله العمل النثري، بقوله: «فالجاحظ يؤكد تكامل النص لكن في حالة النثر العلمي الجدلي»[59]. وهذا يختلف عما ذهب إليه الجاحظ، بمعنى أن جيلدر قد وهم فيما ذهب إليه، لأن أسلوب الجاحظ الاستطرادي من حيث الانتقال من شيء إلى شيء ومن باب إلى باب إنما يحتاج إلى تطويل وشيءٍ ما من التماسك الذي لا يفقد الموضوع مركزيته وهدفه.

أما في الشعر فقد عرض جيلدر لنص الجاحظ «أفضل الشعر ما وجدته متلاحم الأجزاء، سهل المخرج، حتى تعرف أنه قد افرغ إفراغاً واحداً

وسبك سبكاً واحداً»[60]، معلّقاً بقوله: «والسياق الذي يضع الجاحظ فيه هذه الكلمات لا يدع شكاً في أنه يتحدث عن ترابط الكلمات داخل البيت الواحد، وربما تشير الأجزاء ـ عند الجاحظ ـ في الحقيقة إلى الوحدات العروضية. وهكذا لا تشير أفكار الجاحظ إلى القصيدة بوصفها كلاًّ. ومع أنه كان يملك فكرة ما عن العلاقات بين أجزاء القصيدة»[61]، ونحن نتفق مع جيلدر في كلامه عن نص الجاحظ، لأن استعمال مصطلح الأجزاء يقصد به الوحدات العروضية في البيت الشعري[62].

أما جيلدر، فقد سجل بعض الاعتراضات على نصه ابن قتيبة المشهور: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار...»[63]، هي:

1 - أن بعض الدارسين عدّوا فقرة ابن قتيبة «كما لو كانت قائمة بالقواعد لكل قصيدة ومهما يكن الأمر فلا شك أنها لا تعدو أن تصف واحداً من الأنماط الممكنة للقصيدة (قصيدة المديح) وتوصي به»[64]. فابن قتيبة قد أحسّ أن أكثر النماذج الشعرية تفككاً هي قصيدة المدح، وهو ما دعاه إلى أن يجعلها نموذجاً يختاره ويؤكد أصالته، لعل الشعراء أن يأخذوا ما قاله، ويتلافوا ما وقعوا فيه من تفكك في قصائدهم المدحية، حينما التفت إلى الربط بين تفكك الأبيات وتكلف الشعر وعدم صدوره عن طبع، ولاسيما في تصيّد المعاني من دون التعمق فيها أو الاستعداد لها[65].

2 - أن ابن قتيبة عامل الشعر بوصفه وسيلة إلى غاية، وحكم على جودته بحسب نجاحه، وهدفه أن يسعد السامعين، بقوله: «فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر، ولم يطل فيمل السامعين»[66].

3 - أن ابن قتيبة ينظّر«ولا يعود إلى موضوع القصيدة ولا يطبق مقاييسه في نقده العملي، فحكمه على البيت الواحد أو المقطوعات القصيرة يتأسس على مزيتها في ذاتها ولهذا، فهو لا يستطيع تقدير مقطوعة من ثلاثة أبيات (ولما قضينا من...)[67].

ووازن جيلدر بين كتابي ابن المعتز (البديع، وطبقات الشعراء)، فذكر أن ابن المعتز في البديع لم يتجه نحو النقول الطويلة، لأن مادته لا تقتضي ذلك و«تتسع لأكثر من بيت أو قليل من الأبيات»[68]، أما في (الطبقات)، فقد تكلم عن ابتداءات وانتقالات وساق شواهد كثيرة من القصائد[69]، وهذا الأمر واضح جداً، ولكن جيلدر لم يعلّق عليه -وما أحوجنا إلى تعليقه-، ومع ذلك هذه انتباهة جيدة في انتباهه على الهدف التأليفي لكتاب البديع الذي لا يقتضي أكثر مما ذكره جيلدر، وكذلك الحال مع كتاب الطبقات الذي كان هدفه التراجم والإحاطة بنماذج متنوعة من شعر الشاعر ما بين البيت والقطعة والقصيدة.

ثم عرض جيلدر لجهود ابن طباطبا ولاسيما تلك التي خص بها بناء القصيدة وانتاجها، فقد اقتبس جيلدر نصوصاً من عيار الشعر، منها فالشعر«ينبغي الا يكون متفاوتاً مرقوعاً، بل يكون كالسبيكة المفرغة، والوشي المنمنم، والعقد المنظم، واللباس الرائق»[70]، وسجل جيلدر لابن طباطبا «الحماسة التي يلحُّ بها المؤلف[71] على الترابط في القصيدة»[72]، فيُفهم من كلام جيلدر أن ابن طباطبا على وفق هذه المقاييس يعد من ابرز النقاد المؤسسين لأسس الوحدة الفنية في القصيدة العربية، فقد كان إلمامه أوسع ممن سبقه، وإحساسه بأهميتها اكبر[73].

وقد فات جيلدر وأكثر المستشرقين أن يمعنوا النظر في نص لابن طباطبا قال فيه: «وأحسن الشعر ما ينتظم فيه القول انتظاماً يتسق به أَوَّلُهُ مع آخره على ما ينسقه قائله، فإن قُدِّم بيتٌ على بيتٍ دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقض تأليفها. فإن الشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها، لم يحسن نظمه بل يجب أن تكون القصيدة كُلُّها ككلمةٍ واحدةٍ في اشتباه أَوَّلها بآخرها، نسجاً وحسناً وفصاحة، وجزالة ألفاظ، ودقة معان وصواب تأليف، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يضيفه إلى غيره من المعاني خروجاً لطيفاً، على ما شرطناه في أول الكتاب، حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغاً، كالأشعار التي استشهدنا بها في

الجودة والحسن واستواء النظم، لا تناقض في معانيها، ولا وَهْيَ في مبانيها، ولا تكلف في نسجها، تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً إليها»[74].

وفي جانب آخر يوجّه جيلدر نقداً لابن طباطبا من حيث انعدام النظرية والتطبيق، فابن طباطبا ينظّر ولا يأتي بالشواهد[75]، ولا نوافق جيلدر في ما ذهب إليه، لأن الناظر في كتاب عيار الشعر يجد أن نظام الشواهد لديه قد اختلف عن السابقين حينما أورد اثني عشر شاهداً (قصيدة)، منها للأعشى[76]، وزهير[77]، والمارئي[78]، وأبي النجم العجلي[79]، وغيرهم، ولم نجد ابن طباطبا قد تكلم في المسألة بوصفه شاعراً يعرف حدود عمله، وناقداً في الوقت ذاته، خَبِرَ التجربة الشعرية إحساساً وتطبيقاً، ثم أننا نلمح أن المستشرقين لم يعوا قضية مهمة في سياق قراءتهم النقد العربي ولاسيما عند النقاد الشعراء، وعند من ليسوا بشعراء، فالنقاد الشعراء كابن المعتز، وابن طباطبا، والقرطاجني ـ على الرغم أنه خارج إطار دراستنا ـ قد فهموا وشعروا بمدى أهمية الترابط في القصيدة في ضوء تجاربهم في إنتاج الشعر، وبمعنى آخر أن الكلام النظري الذي جاء في كتبهم نابع من إحساس عميق بظروف إنتاج الشعر وكيفية بنائه موضوعياً وفنياً، كما لا ننكر افادتهم من التجارب النقدية السابقة التي كانت لها الوقع الأكبر.

وكلام جيلدر عن ابن طباطبا في أنه «يعمد إلى حذف الزوائد من القصيدة، ثم يعرضها وبذلك تكون القصيدة أكثر ترابطاً مما هي عليه في الديوان كما في قصيدة الأعشى»[80]، لا يؤيده استشهاد ابن طباطبا بالقصيدة، فهو يتكلم عن التماسك والتراص في اقتصاص الخبر شعراً، فابن طباطبا بدأ بالقصيدة من حيث ابتدأ الشاعر بسرد قصة السموأل[81].

ومما فات جيلدر في ذكره خبر هذه الأبيات أن نظام القصيدة عند ابن طباطبا يشبه ترابط الخطاب أو الرسالة، عند ذلك نعتقد أن مفهوم الوحدة عند ابن طباطبا كان ابعد من مستوى الترابط المنطقي الذي ذهب إليه جيلدر، بل هو ترابط فني وموضوعي ونفسي، كما في قوله: «الأشعار

المحكمة المتقنة المستوفاة المعاني، الحسنة الرصف، السلسة الألفاظ، التي قد خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً، فلا استكراه في قوافيها، ولا تكلف في معانيها»[82].

وسجّل جيلدر عدم تدخل قدامة بن جعفر في الكلام عن القصيدة بوصفها بناءً أو حتى عن العلاقات داخل القصيدة بالموازنة مع ابن طباطبا في تعليقيهما على قصيدة السموأل[83]، بقوله: «وليس لدى قدامة ما يقوله عن القصيدة بوصفها كلاًّ. وليست العلاقات المحتملة بين الأغراض المتعددة داخل في مجاله، ولا يعلّق حتى على مكان النسيب ولا وظيفته بوصفه غرضاً في القصيدة»[84]، وهذا لا يمكن أن يتم لقدامة لأن الاستشهاد بهذه القصيدة، إنما جاء في سياق حديث قدامة عن الفضائل[85]، ولا يمكن أن يتدخل في هذا الأمر، لأن ما عرف عن حديث قدامة أنه حديث مكثف وموجز، ولا يعرض لقضايا خارج إطار ما عنون له. ثم أن قدامة قد تحدث عن النسيب بصورة عامة، ويمكن أن يطبق ما قاله على هذه القصيدة دفعاً للتكرار في مواضع عدة من كتابه، فقد اشترط قدامة في حسن النسيب كثرة «الأدلة على التهالك في الصبابة، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة، وما كان فيه من التصابي والرقة، أكثر مما يكون فيه من الخشن والجلادة، ومن الخشوع والذلة، أكثر مما يكون فيه من الإباء والعز، وأن يكون جماع الأمر ما ضاد التحفظ والعزيمة، ووافق الانحلال والرخاوة، فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض. وقد يدخل في النسيب التشوّق والتذكّر لمعاهد الأحبة بالرياح الهابّة، والبروق اللامعة، والحمائم الهاتفة، والخيالات الطائفة، وآثار الديار العافية، وأشخاص الأطلال الداثرة. وجميع ذلك إذا ذكر احتيج أن تكون فيه أدلة على عظيم الحسرة، ومرمض الأسف والمنازعة»[86].

أما ياروسلاف فتكلم عن نية ابن قتيبة في طرحه البناء الفني المشروع للقصيدة العربية الكلاسيكية حصر ذلك في الشعر الجاهلي، في قوله: «ويحقق ابن قتيبة هذا التأثير التعميمي أساساً عبر استخدام فعل يعود إلى الزمن الماضي استخداماً فنياً مقصوداً كما لو كان يقترح أن شعريته مؤسسة

على ممارسة أدبية لماض له مشروعيته، وتمثل دائماً في الحالة العربية في الشعر الجاهلي»[87]. ويتهم ياروسلاف ابن قتيبة بأنه مارس خداعاً ومراوغة في أنه دفع باتجاه النموذج الجاهلي نظرياً، وفي التطبيق أنه يصف شكلاً نموذجياً بلاغياً وهو شكل القصيدة البلاطية الأموية والعباسية، ومرد هذا الأمر يهدف إلى خداع وإيهام القارئ -كما يزعم ياروسلاف-[88].

وحقيقة الأمر أن ياروسلاف قد بنى كلامه على ظن منه، لا على حقيقة علمية ومنهجية واضحة، وكأنه يربط قضية العمود والاحتذاء بالنموذج الشعري الجاهلي أساساً يقاس به العمود، وقضية الوحدة في القصيدة التي طلبها، وكنا قد عرضنا سبب تركيز ابن قتيبة على قصيدة المدح التي عانت تفككاً على خلاف بعض النماذج الشعرية، فأراد ابن قتيبة أن يصحح مسار هذه القصيدة، فاوجد نظاماً لها تسير عليه في البلاط، وتكون مقبولة من خلاله.

وفي بحث آخر درس ياروسلاف جهد ابن قتيبة منفرداً، تناول فيه بناء القصيدة من خلال نظر ابن قتيبة لها، وأوجز كلامه في نقاط، هي[89]:

1 - إن ابن قتيبة ناقد عباسي، كان عليه وهو يختار القصيدة البلاطية نموذجاً بنائياً في المقام الأول. وبهذا يفرض اختياره على الساحة النقدية، ليعطي انطباعاً بأنه يحاول جاهداً الحفاظ على الشكل التقليدي للقصيدة المدحية.

2 - أشار ياروسلاف إلى أن ما يمكن أن يستخلصه من تعريف ابن قتيبة هو حديثه عن بناء له وظيفة بلاغية، وله رسالة ضمنية يؤديها، ومقصود بها التأثير في المتلقي أو المرسل إليه.

وخلص إلى أن«هناك قصائد عربية قديمة كثيرة، كاملة البناء، تتفق في كونها رسائل صريحة ينطبق عليها الوصف السابق (بلاغية)، وهذه القصائد تكفي لإقناعنا بصلاحية القصيدة القديمة، لأن تكون بناءً مناسباً للقيام بوظيفة بلاغية»[90]، وأضاف أنه في عصر بني أمية رسخت أسس النماذج البنائية والاسلوبية للقصيدة الملقاة من المنطق الخطابي، نظراً للدور المتعاظم

للشعر في التقاليد الرسمية للبلاط. ومنذ ذلك العصر بدأ الشعراء يعطون انطباعاً بأن وعيهم الفردي ببناء القصيدة قد تغير، فأصبحوا على وعي اكبر بدور القصيدة بوصفها رسالة لها جوهرها البلاغي، وخفت درجة عدم المباشرة التي يتميز بها البناء التقليدي، على الرغم من بقاء العناصر القديمة للقصيدة وغلبتها[91].

فياروسلاف قد تحدث عن أمر واحد خاص بابن قتيبة هو هدف القصيدة وغايتها، فبعد أن تكلم ابن قتيبة عن قصيدة المدح، أُخذ بالحسبان أن كلامه هو عن القصيدة المدحية البلاطية، ومن هنا تكلم ياروسلاف عن ذلك النموذج وطرق بنائه من حيث عدم المباشرة وغياب منطق الجماعة وإحلال النزعة الفردية محله، عن طريق الوعي الفردي للشاعر، ملمّحاً بهذا إلى أن هدف ياروسلاف هدفٌ لا تحمد عقباه، فهو ريد القول أن التكسب بالشعر أعطاه بعداً وبناءً آخر، وأن القصدية في المدح، بعيداً عن الصدق، والفخر بالقبيلة، حلت محلها المنافع الشخصية للشاعر. بيد أن هذا لم يحصل في القصائد القديمة ـ في قوله ـ لأن منطق الجماعة مسيطر عليها. ثم أن الشعر كان قد تعاظم على عهد بني أُمية، ولكن هناك نماذج قد علت وذاع صيتها أكثر مما أخذه المدح أو القصيدة البلاطية، كما في نموذج النقائض التي قامت على الهجاء والفخر.

وتفتتح ريناتا ياكوبي الموضوع بتحديد مفهوم قصيدة حينما عرضت لآراء القدامى من المستشرقين في ربطهم بين معنى القصيدة والفعل قصد، فقد عرضت لرأي لاندبيرغ الذي حاول أن يحصر مفهوم القصيدة بهدف الشاعر المتمثل بقصده ملكاً أو رئيساً والسعي للحصول على المكافأة ثمناً للمدح، والى هذا ذهب بروكلمان[92]. وذهبت إلى عرض رأي الفرت الذي ارجع المصطلح إلى البيت الشعري الطويل ذي الشطرين المقسوم في وسطه بالوقف الشعري، ومن خلال هذا الوقف عند الشطر الأول يظهر الفرق بين البيت الطويل والرجز الذي يبنى بناءً متصلاً[93]، وترجع ياكوبي هذه الفوضى في تحديد مصطلح القصيدة وهيكليتها إلى أنه لم تكن هناك «قواعد شعرية صارمة يقتدي بها الشعراء في تتابع الموضوعات داخل قصائدهم،

على الرغم من أن هناك عدداً من النماذج الشعرية المختلفة التي يمكن عدّها ذات قيمة تنظيمية عالية»[94].

ومن جهة أخرى تحدثت ياكوبي عن أصول شكل القصيدة العربية، مقرّة بأنها غير معروفة، لأن أكثر ما وصل إلينا نقلاً عن النصوص القديمة كان في نوعين: المقطوعة ذات الموضوع الواحد التي أسمتها بالمقطوعة المونوثيمية الشكل، والنوع الآخر: القصيدة المتعددة الموضوعات التي أسمتها بالقصيدة البولوثيمية الشكل[95]، ثم أوردت رأي ابن رشيق الخاص بمفهوم القصيدة وخلصت إلى أنها (القصيدة) هي أي شعر مؤلف على واحد من البحور الشعرية، وممتد إلى حدٍّ معين من الطول هو في الأقل سبعة أبيات أو عشرة[96].

وأثنت على رأي ابن قتيبة في «كونه يصف مرحلة ختامية لقضية لا نستطيع أن نستنتج بداياتها من المادة موضوع الدراسة إلا بشق الأنفس وان ما وصل إليه شكل القصيدة في العصر الجاهلي في ترابطه الداخلي لم يتطور في القرون المتأخرة أكثر ممن كان عليه»[97]. ولكن هذا الأمر غير صحيح، لأن شكل القصيدة قد تطور فيما بعد في البناء الموضوعي، والفني أيضاً وهذا واضح للمطلع على دواوين الشعر العربي. وعليه فان شكل القصيدة قد تطور شيئاً فشيئاً بعيداً عن القفزات السريعة أو اندماج بعض القطع في بعضها بمجرد تشابه القوافي والبحور الشعرية[98].

ونوافقها هذا الرأي، ذلك أننا لو رجعنا ـ تأكيداً لكلامها ـ إلى الخلل الوزني الذي ظهر في معلقة عبيد بن الأبرص وهو أقدم من امرئ القيس، وكذلك ما مرَّ به الشعر الجاهلي من ظواهر كالإقواء، لعرفنا كم هي المدة التي قضاها الشعر العربي إلى أن وصل إلى النموذج المتكامل في المعلقات أو شعر قبيل الإسلام، وبالعودة إلى ما جمعه د. عادل الفريجات[99] لوجدنا قطعا لا يصل أعلى نموذج صحيح فيها إلى اثني عشر بيتاً. وهذا يدفعنا إلى القول أن القصيدة العربية قد تطورت تطوراً يمكن الإطمئنان له، فهي في عدد الأبيات تطورت من المقطوعة إلى القصيدة القصيرة[100] ثم الطويلة أو المطولات كما هو شأن المعلقات.

أما تناسق القصيدة واكتمالها من جهة أركان بنائها فلم يتم إلا في المرحلة الأخيرة من العصر الجاهلي، لأن الشعراء بدؤوا يحسنون التعامل مع حسن التخلص ـ على حد تعبير ياكوبي[101]، فهي تسلم بأن «الشكل المدحي للقصيدة قد اكتمل قبل الإسلام على يد النابغة، ولكن هناك تحولات كانت ما تزال ضرورية حتى يحقق الشعراء شكل القصيدة الذي وصفه ابن قتيبة»[102]. وهذا الرأي قد أصابت فيه، لأن النابغة الذبياني عُدَّ علامة مهمة في سياق قصيدة المدح ولاسيما الجاهلية منها[103]، ولا ننكر أن التطور كان قبل النابغة أيضاً، لأنه استفاد من المحاولات السابقة، عندما كانت تعرض عليه القصائد في عكاظ.

ومن جانب آخر فهي تناقض نفسها وتعترف بان القصيدة العربية قد أصابها التفكك في تكوّنها من أنها نسيب ورحلة ومدح، وهذه الأجزاء تكون«بشكل منعزل وغير مترابط مع بعضها، ومع مرور مرحلة تطور كبيرة دمجت لتكون شكلاً ادبياً جديداً »[104].

فهذه النظرية التي جاءت بها ياكوبي لا يمكن الوثوق بها، لأسباب، منها: إنها لم تأت بشاهد شعري يدعم ما ذهبت إليه، وأن تشابه الوزن والقافية في بعض القطع الشعرية لا يسوّغ جمعها في نص واحد، لأن هناك اموراً تمنع من دمجها لتشكيل قصيدة طويلة، كأن تكون الحادثة التي قيلت من اجلها المقطوعة التي تحتفظ بها الذاكرة التاريخية، وكذلك وجود بعض أسماء الأشخاص والأماكن، وطريقة الشاعر في الافتتاح والانتهاء كل ذلك يسهم في الشك في اندماج بعض القطع ببعضها لتشكيل قصيدة طويلة. وهذا الأمر إن سلمنا به، وآمنا بوجود نصوص قد دمجت ببعضها فهذا لا يتجاوز نموذجين أو ثلاثة نماذج.

وربطت ياكوبي بين قضية الرواية الشفوية وبناء القصيدة، وهذه الرواية الشفوية تصيب تسلسل الأبيات بالفساد والتفكك، ونفت أن يكون الشاعر واعياً وهو يتجاوز بقصيدته الخمسين بيتاً، بقولها: «ولانعدام موثوقية الرواية تغدو مقارنة أطول القصائد وأجزائها ذات نفع قليل جداً »[105].

ويمكن تقسيم رأيها على قسمين: الأول ما نوافقها عليه من جهة تأثير الرواية في سياق بناء القصيدة العربية، وما أصاب القصيدة من تفكك، من أن الرواية، وعم

لية النسخ، والاستشهاد بالشعر لغوياً ونحوياً، وأصحاب المختارات، قد اثروا تأثيراً سلبياً في بناء القصيدة مما ولّد نوعاً من التشتت والتفكك. أما القسم الآخر في سياق نصها والخاص بانعدام وعي الشاعر وهو يقول قصيدة تزيد على الخمسين بيتاً، فهذا مما لا نوافقها عليه، لأنها بهذا الأمر تنفي أثر الخيال، وقصد الشاعر، وقد فاتها أن القصيدة العربية تمتاز بخطابيتها في بعض النماذج المدحية، والهجائية، وقصيدة الفخر، وان الشاعر يراعي فيها المتلقي، وأوضح مثال على ذلك ما وجدناه عند شعراء مدرسة عبيد الشعر. وهذا يحيل أيضا إلى تشكيكها بصحة المعلقات التي أخذت شوطاً مهماً في دراسات المستشرقين.

ومما يؤخذ على ياكوبي، في دراستها، أنها لم تبرز الرابط الشعوري بين أجزاء النص الشعري، بل كان تركيزها منصباً على تعدد الموضوعات التي ترى فيها قصائد مستقلة بحسب ما هو موجود في الأدب الأوربي، وعلى هذا فدراستها غير مجدية في مقارنتها بين القصيدة العربية القديمة والأوربية التي تختلف في بنائها وموضوعها وحداثة عهدها عن القصيدة العربية.

وركزت ياكوبي على النص الشعري بوصفه بنية تتحرك في إطار الفن وتشكيلات اللغة الشعرية فيه، ومراقبةً تحوّلاته موضوعياً منذ عصر ما قبل الإسلام حتى العصر العباسي، ورصدها، وربطها بأسبابها الحقيقية، إذ ينضب موضوع (الناقة) تدريجياً إلى أن يختفي في العصور اللاحقة، وتذكّر هنا بشاعر الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ حسان بن ثابت الذي ألف قصائده المدحية من دون أن يضمّنها مقطع الناقة بسبب تحوّل وظيفة القصيدة نفسها -والرأي لياكوبي- فبعد أن كان (النسيب والمديح) وحدتي بناء القصيدة العربية القديمة وكان موقع الناقة من قصيدة المديح موقعاً أساسياً،

تغيّر موضوع الناقة والرحيل منذ عصر ما قبل الإسلام حتى العصر العباسي تغيراً جوهرياً، إذ بدأ موضوع الناقة ينضب بالتدريج حتى اختفى أخيراً مع كونه أهم جزء في القصيدة الجاهلية. وتربط ياكوبي هذا التحول بتحوّل وظيفة القصيدة نفسها فبعد أن كانت في العصر الجاهلي قصيدة (القبيلة)، تحوّلت في العصر الأموي إلى قصيدة (البلاط)، وبعد أن كانت القصيدة مزيجاً من النسيب والمديح ووصف الناقة انتهت إلى شكل ثنائي في العصر العباسي هو النسيب والمديح فحسب، أمّا مقطع الناقة فلم يعد أكثر من خاتمة للمطاف، وتؤكد ياكوبي، بالأدلة النصيّة من شعر أبي تمام والبحتري، الخطوط التي ظهرت في المدة الماضية نفسها[106].

وفي ختام كلامها خلصت إلى أنه «ينبغي التفريق بين ثلاثة أنماط للقصيدة هي: قصيدة الذكرى، وقصيدة الرسالة، وقصيدة المدح، وإن معيار التفريق الأكثر أهمية يكمن في مضمون الجزء الختامي للقصيدة»[107]. وتضيف «فقصيدة الذكرى تتشكل من جزأين هما: النسيب، والمفاخرة،... وتتألف قصيدة الرسالة من ثلاثة أو أربعة أجزاء: النسيب، والرحلة، والمفاخرة المرتبطة مع حدث واهن: أي رسالة تدمج مع الفخر أو تأتي بعده... أما قصيدة المديح التي تتوافر في نصوصنا بشكل اكبر من النمطين السابقين، فقد بناها الشعراء الجاهليون من جزأين أو ثلاثة أجزاء: النسيب والمديح أو النسيب والرحلة والمديح»[108]. وهذا الكلام نتج عن قراءة جيدة للشعر العربي، وتكاد تسيطر هذه الأجزاء على أكثر النصوص الشعرية العربية الطويلة، ويمكن أن تخرج بعض النصوص عن هذا السياق كما هو الحال في معلقة عمرو بن كلثوم الذي ابتدأها بالخمرة.

ولابد أن نسجل انطباعنا حول مجمل الآراء التي طرحت بوصفها قراءة الآخر لمفهوم القصيدة العربية، في الآتي:

1 - لا يمكننا إعمام ظاهرة التفكك على الشعر العربي القديم كله، وفي الوقت ذاته لا يمكننا أن نحكم على جميع النصوص بالوحدة الفنية والموضوعية وأن نسم الشعر القديم بالتماسك، لأن لكل نص طريقة بنائه،

فعند العودة لتجربة شاعر واحد، نجد كلا الأمرين (التفكك، والتماسك)، فلكل نص ظروفه، كما لكل شاعر تجربته، فعلى سبيل المثال نجد لدى لبيد بن ربيعة، نصوصاً تعاني غياب الترابط، وأن معلقته تنماز بحسن تماسكها وصوت الشاعر فيها واضح، وكذلك موضوعها -على حد تعبير العشماوي-[109].

2 - من الأسباب المهمة التي دعت المستشرقين إلى القول بتفكك القصيدة العربية أنها عانت أموراً كثيرة في عصر التدوين منها: الرواية، التي شكلت عنصراً مهما من عناصر الحفاظ على النموذج الشعري وتماسكه. ولأن فقدان تماسك القصائد الذي سببته الرواية كان سبباً في القول بقضية الانتحال، ومن الأسباب الأخرى الاتجاه التأليفي المبكر في الاختيارات الشعرية القائمة على المقطعات كما هو في كتب الحماسات، وأبيات المعاني التي تقوم على انتقاء الأبيات من القصائد وبهذا تعرضها لآفة التفكك والتشتت.

3 - ويرتبط موضوع الوحدة في القصيدة بقضية الخيال، والإيمان بتفكك القصيدة العربية القديمة هو إيمان أيضا بافتقادها لعنصر الخيال، وهذا وهم وقع فيه أكثر المستشرقين، لأن الخيال المتقد يصنع نصاً متماسكاً ويميل إلى السرد في أحيان ليست بالقليلة، لأن عدداً من المستشرقين أمثال ياكوبي[110] عرضوا لفكرة تفكك القصيدة من جهة الوحدة الموضوعية حينما تتجاوز القصيدة الخمسين بيتاً، ثم أن الوحدة الموضوعية تتضح أكثر عندما يكون هناك دور واضح وقوي للخيال.

4 - إن موضوع بنية القصيدة في دراسات المستشرقين قد اخذ جانبين: الأول يشير إلى الوحدة والتماسك، وهذا من القدامى من المستشرقين، أما الثاني الذي اختص به المحدثون من المستشرقين فهو يعنى بالجانب الشكلي والعضوي، علماً أن الأخير هو من إنتاج النقد الأوربي الحديث.

5 - إن كلام المستشرقين لم يعط دليلاً واحداً على قراءتهم الشعر

العربي قراءة كاملة، لأن الكلام في بنية القصيدة يقتضي معرفة بناء القصيدة بحسب الأغراض، ودراسة تطورها في كل غرض، ودوافع الاستعانة بالمقدمات الطللية أو النسيبية أو الخمرية... وهذا ما لم نجده في آراء من ذكرناه من المستشرقين، لأن ما أوردناه ينحصر في نماذج قليلة من الشعر، ولاسيما شعر المشهورين. وان كل واحد منهم سجل بحسب ما قرأ من نماذج، وهذا الاختلاف في المقروء نتجت عنه آراء مختلفة، فلايل الذي اطلع على المفضليات اطلاعاً متكاملاً اصدر كلاماً واعياً حول البنية المتماسكة للقصيدة الموجودة في المفضليات بخلاف جيلدر الذي اطلع على آراء النقاد العرب.

6 - ذهب بعض المستشرقين إلى أن للقصيدة العربية هدفاً إبلاغياً (رسالة)، وهذا القصد نعم هو موجود فيها، ولكن ليس هو دافعاً مركزياً للقول والتطويل الا في نماذج محددة في العصر الأموي والعباسي، ولو كان الأمر كذلك فان القطعة يجب أن تسمى قصيدة، لأن لها هدفاً إبلاغياً أيضاً ولكن الصواب هو أن القصيدة سميت كذلك للتفريق بينها وبين الرجز على ما نعتقد.

7 - ونجد أن نص ابن قتيبة «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار. ..» قد سيطر على أبحاث المستشرقين منذ زمن نولدكه حتى آخر ما وجدناه من دراساتهم، منطلقين منه في فهم هيكلية القصيدة أو بنيتها، دونما استقراء للشعر العربي القديم.

8 - وهناك قضية من الأهمية بمكان تدعونا إلى أن نفصّل القول فيها، لأننا نحسبها أساس العملية النقدية في رصد مسألة تفكك أو تماسك القصيدة العربية، طرفاها النقاد العرب القدامى والمستشرقون من جهة والشعر العربي من جهة أخرى.

فإذا قلنا: ببراءة النقاد العرب من النظرة التجزيئية للقصيدة، فهذا يعني أننا نلقيها على كاهل الشاعر أو الشعر، إذن فمن المسؤول عن التفكك وعن استعمال البيت المفرد في المقابل؟.

إن التجزيئية التي سار عليها بعض نقادنا القدامى ـ ومن قبلهم أصحاب

الاستشهادات بالشعر على مختلف فروعهم ـ هي نتيجة وليست سبباً، وما يعزز هذا القول ما وجدناه عند بعض النقاد فقد قال الجاحظ: «لم ارّ غاية النحويين الا كل شعر فيه إعراب، ولم أرَ غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج»[111] فالجاحظ منذ ذلك الوقت أحسّ خطورة هذا الأمر على الشعر.

إن من أهم القضايا التي شغلت النقد القديم ولاسيما في القرن الرابع والخامس الهجريين قضية السرقات وعمود الشعر، وإن من ينظر في قضية عمود الشعر يلمس مراعاة للسامع أو القارئ أكثر من الاهتمام بالنص الشعري، وإن عناية العمود كانت بالجزئيات لا برسم شمولية لأسرار الجمال في القصيدة العربية ووحدتها، بل إن مقوماته بحسب ما استشهد به القائلون بالعمود كرست الاهتمام بالبيت المفرد. وغير ذلك من الحالات التي أفضت إلى الاهتمام بوحدة البيت، فعلى سبيل المثال أن هناك نصاً للجاحظ ذكر فيه الوحدة في النص الشعري بقوله: «وأجودُ الشِّعر ما رأيتَه متلاحم الأجزاء، سهلَ المخارج، فتعلمُ بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسُبِك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدِّهان»[112]، فالجاحظ كان يتكلم عن البيت المفرد، لأن النص جاء في سياق الحديث عن الألفاظ وليس المعاني والحديث في الألفاظ إنما يكون في البيت المفرد، وتشير كلمة الأجزاء إلى الوحدات العروضية كما ذهب الدكتور احمد مطلوب[113].

وأما قدامة بن جعفر فعدَّ الإيغال حسناً، والإيغال عنده: «أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تاماً من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صنع»[114]، وقول ابن رشيق: «ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض، وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير، إلا في مواضع معروفة، مثل الحكايات وما شاكلها، فإن بناء اللفظ على اللفظ أجود هنالك من جهة السرد»[115].

إذن فالخلل هو في تعامل النقد العربي القديم مع سياق القصيدة ووحدتها، وأن جل عنايته كانت مركزة على البيت المفرد، وهذا ما جعل المستشرقين ينظرون إلى الشعر العربي على أنه مفكك غير متماسك. أما الشعر العربي فلا يؤيد هذا الموقف الذي أنتجه النقد القديم ونقله المستشرقون.

مقدمة القصيدة العربية

تحتل المقدمة موقعاً مهماً في سياق الحديث عن بناء القصيدة العربية، لأنها مفتتح الكلام، وأول ما يستقبله المتلقي أو المستمع من الشاعر، وفيها يفصح الشاعر عن مكنونات نفسه تجاه الذات، والآخر، وفيها يواكب قالباً متعارفاً بينهم.

وقد تناول المستشرقون مقدمة القصيدة ضمناً في كلامهم عن بناء القصيدة العربية، وقد رأينا أن نعرض لآرائهم فيها على نحو مستقل، وإن كان متصلاً بما سبقه.

ولعل نولدكه هو أول من الذي عالج ظاهرة البكاء على الأطلال التي جاءت في مطالع معظم قصائد شعر ما قبل الإسلام، وعدَّ هذه الظاهرة بالجديدة، لاحتفال الشعراء بها في قصائدهم، بقوله: «إن الكيفية المميزة للشعر البدوي من بدء القصائد بالبكاء على الأطلال كانت في زمانها جديدة نسبيا ومن حق الإنسان ما دامت كيفية الاستهلال مهمة جدا بالنسبة إلى بناء القصيدة كله أن يستنتج أن شكل القصيدة في عصر أمريء القيس لم يكن قديما جدا»[116]. وهذا الرأي لا يمكن القطع به على وفق هذه الصورة، لأننا لا نملك آراءً نقدية على نصوص شعرية تعود إلى ما قبل امرئ القيس تمكننا من الجزم بهذا الرأي، وكان امرؤ القيس نفسه قد ذكر سلفه (ابن حذام) على أنه بكى الديار[117]، وربط نولدكه بين رتابة الحياة الجاهلية وانعكاس تلك الرتابة على الافتتاحيات ولاسيما الطللية منها، وهذا راجع إلى تأثر شعراء الجاهلية بطبيعة الحياة، بقوله: «ومن الصعب جدا أن نتوجه في ميدان بداية الشعر العربي القديم. فكل شيء يتجلى فيه غريبا: سواء

الأفكار المفردة، وترتيب القصائد؛ ولما كانت نفس الأفكار ـ نظراً إلى كون كل حياة البدو رتيبة ـ تتكرر دائماً عند مختلف الشعراء وعادة بنفس المناسبات، فإن من السهل أن يتولد لدينا انطباعٌ بأنه تعوز الشعراء المختلفين كل شخصية»[118]. وعليه فلا يمكن الاتفاق مع نولدكه في مجمل نصه، ولاسيما حينما وصف الشاعر بضيق الأفق ومحدودية التعبير، وإن رتابة الحياة لم تفرض حدودها وجمودها على الشعر.

أما مرجليوث فقد تحدث عن الطلل في مفتتح القصائد حينما علّق على قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 224-225][119]. قائلا: «وتعني: أنهم يمرنون مخيلتهم في كل الموضوعات دون تمييز وبالإمكان أن تؤول إلى أنهم يتغزلون ويداعبون النساء في كل مجال وطبقا لهذا، فإن اغلب القصائد تبدأ بمطلع غزلي بينما يحقق الشاعر ما يصف»[120]. فقد رأى أن اغلب الإبتداءات غزلية، وأن ظاهرة افتتاح القصائد بمقدمات غزلية قديمة تمتد إلى أزمان بعيدة إذ قال: «ومن ناحية القصائد التي تستهل بالغزل فقد استشهدوا بها منذ أزمان بعيدة متقدمة»[121]. ولكنه لم يكتف بذلك، لأنه إذا وافق على هذه المقدمات وأكدها عندئذٍ فقد ناقض نفسه، وما عليه إلا أن يرفضها، بقوله: «إن الشعراء إذا شرعوا بالنظم بدأوا بمقاطع غزلية مطردة لان القرآن يقول: إن الشعراء في كل واد يهيمون، وإذا شرعوا في وصف رحلتهم ومطاياهم فلان القرآن يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 225]، ويتحقق هذا بالتأكيد لأنهم أنفسهم ضالون»[122]. وهذا الربط بين قول الشعر والنص القرآني بعيد جداً، وفيه خروج عن الواقع للشعر العربي القديم.

ويقلل بلاشير من أهمية المقدمات ومكانتها في نفس الشاعر، وقيمة النص الشعري، لأنها لا تعدو أن تكون جزءاً من منهج فني توارثه الشعراء والتزموا به في بناء قصائدهم، بقوله: «وما تلك المظاهر إلا رواسم(كليشات) أو وسيلة تعبيرية تقليدية لا صلة لها بالحقيقة»[123]. ونحن نتفق مع بلاشير في كون المقدمات وسيلةً تعبيرية تقليدية، وإجراءً متبعاً من الشعراء، أما أن تكون لا صلة لها بالحقيقة فهذا وهم وقع فيه بلاشير لأنه

أطلق وعمّ، كيف لا وهي عبّرت عن حقيقة واقعة أمام ناظري الشاعر من زوال الآثار، إلى بقايا منزل الحبيبة النائية. بل هي حقيقة، وفي أكثرها هاجس يسيطر على مخيلة الشاعر متعلق بعدّة موضوعات منها الموت والحياة، والوصل والهجر من الحبيبة.

وفي السياق ذاته جعل من تلك الرواسم من نتاج أمور غريبة كأن يكون من أمور خطتها أيادٍ مسيحية أو يهودية، وأن الشعراء العرب كانوا قد تأثروا بأولئك الشعراء[124]، وهذا الرأي يفتقر للموضوعية، لأن أوائل النصوص التي أشار إليها النقاد القدامى لشعراء عرب كانت بعيدة عن الديانة، إذ لم تكن الديانة تؤثّر على الشاعر، فهو محرر منها، فلم تظهر النصرانية في شعر عدي بن زيد العبادي، شأنها شأن اليهودية التي لم تظهر في شعر السموأل بن عادياء.

وجعل غرنباوم، من الافتتاح الطللي، عاملاً يظهر الشاعر من خلاله ويطل على ماضيه الممثل بمرابع الصبا وديار الحبيبة، فتهيج هذه الطلة نفسه ولواعجه، إذ قال: «إن آثار الديار المهجورة ورسومها التي كادت الرياح والأمطار تمحو معالمها تذكّر الشاعر بحبه القديم وتحفزه على قول النسيب المعتاد وهو النسيب الحزين الذي تستهل به القصيدة التقليدية»[125]. ومما يمكن الإشارة إليه أن لوحة الطلل تحتمل دلالات أعمق من الحديث عن الذكريات أو الحنين إلى الأيام الماضية للشاعر وهو ما لا تكشف عنه الدراسة العابرة لأبعاد هذه اللوحة الفنية. «إنها ولا ريب تجسيد حي لصورة من صور التعبير النفسي الذي تحدثه طقوس الوقوف على آثار الديار الخالية وتذكر أهلها الظاعنين عنها فضلا عن كونها تمثل احد رموز الحس الوجداني الخاص بتحديد مواضعها بطريقة (الاسترجاع) والوعي الراسخ بها مدى الدهر والشعور بالذهول من ثقل الزمن على مخيلة الشاعر»[126].

وبحث بروكلمان في الأسباب التي أدت إلى شيوع ظاهرة المقدمات، وهي رغبة الشعراء في الالتزام بالنظام التقليدي الذي دأب أكثرهم على عدم الخروج عنه في بناء قصائدهم. فضلا عما تبعثه هذه الوقفة في نفوسهم من

شعور بالحنين للأيام الماضية والذكريات السعيدة وهو ما أكده قوله: «والقصيدة المؤلفة على نظام دقيق ينبغي استهلالها بالنسيب والحنين إلى الحبيبة النائية، ذلك الحنين الذي يعتري الشاعر عند رؤية أطلالها الدائرة وهو راكب القفار ثم يتحول الشاعر في تخلص نموذجي من موطن لوعته وذكرياته إلى وصف مسيره في المفاوز»[127].

وذهب براونه إلى أن المقدمة الطللية والنسيبية في القصيدة العربية تفضي إلى موضوع واحد هو الفناء والتناهي والقضاء، من خلال سؤال الشاعر أو الإنسان عن مصير وجوده ونهايته، وهذه الأمور تكشف عنها بعض السياقات أو القوالب الصيغية منها (درست الديار)، و(عفت الديار)، التي ما انفك الشاعر يفكر بمصيره مقارنة بمصير هذه الأطلال، وهل سيؤول إلى ما آلت إليه[128].

وفسّر براونه ظاهرة الافتتاح تفسيراً يميل فيه إلى نفي القضية الفنية، ويجعل من الافتتاح تقليداً موضوعياً يتجاوز كونه مجرد ذكرى للحبيبة أو شكوى من الم الفراق الناجم عن رحيل محبوبة الشاعر تاركة وراءها بقايا آثار عفا عليها الزمن وغير معالمها، وذلك بعد أن يذكر بيتين لعبيد بن الأبرص[129]:

أَقْفَـرَ مِنْ أهْـلِهِ مَلْحـُوبُ ... فـالـقُـطَّـبِيَّـاتُ فـالـذَّنُـوبُ

وَبُـدِّلَـتْ مِنْ أهْلِهـا وحوُشاً ... وَغَـيَّـرَتْ حـالَـهَـا الـخُطُـوبُ

فعلّق عليهما قائلاً: «هكذا يفتتح الشاعر قصيدته بنسيبه ولكنه أيتذكر الحبيب؟ أيشكو الصبابة؟ كلا. يفتتح القصيدة بنسيب، ولكن ما اشد هذا النسيب»[130]. ثم أضاف سائلاً «أين التشبيب[131] في هذا النسيب[132]؟ ما اغرب موضوع هذا النسيب!هو شاذ عن نمط ويظهر انه لا يشابه النسيب التابع للقاعدة المألوفة»[133]. ووصل إلى قناعة بأن النسيب هو مصدر حركة الإنسان داخل مجتمعه، يستذكر من خلاله الديار، والأحبة، والرحلة، وهو اختبار القضاء والفناء والتناهي[134].

وعليه فنقرُّ بأن ظاهرة الوقوف على الأطلال هي جزء ذاتي في

القصيدة، مقصود لذاته، أما أن يُفسّر تفسيرات فلسفية معقدة، فهذا أمر لا يمكن أن نتوقعه من الدارس للشعر الجاهلي، نعم هناك حالات جانبية أخذت منحى تمثل في الهواجس التي كانت تشغل الشاعر[135]، ولكن ليس حكماً شاملاً للموروث الشعري الجاهلي.

ويعتقد نكلسن أن لوحات القصيدة الجاهلية تمثل جانباً مهماً من جوانب عدم خروج الشاعر عن الإرث الفني المتعارف عليه في بناء القصيدة الجاهلية من الجانب الموضوعي والفني، بقوله: «وتستجيب على وجه الضبط مئات القصائد لهذا الوصف الذي يجب ألا يعتبر على كل حال النموذج الذي لا محيد عنه، فكثيرا ما يحدث الاستهلال (النسيب) ولاسيما في المراثي إذا لم يفض إلى الموضوع الرئيس مباشرة فقد يعقبه تحديد صادق ودقيق لفرس الشاعر أو جمله الذي يحمله عبر الصحراء بسرعة الرئم أو الحمار الوحشي أو الظليم»[136]. مستشهدا بطللية معلقة لبيد (عَفَت الدِّيَارُ مَحَلُّهَا. . .)[137]. ويحسب لنكلسن أنه لم يهمل المقدمات ومنهجية وجودها، ولكنه عدَّ الشاعر حراً في تناولها أو الخروج عليها، وبحسب ما يقتضيه توجه الشاعر، أو ملاءمة غرض القصيدة.

وذهب جب إلى أن التزام الشعراء الجاهليين بالمقدمة الطللية في مطالع قصائدهم يمثل تمهيدا للدخول في موضوع أو غرض القصيدة له وظيفة يستميل بها قلوب سامعيه ويستدعي بها إصغاءهم، إذ قال: «إن الغرض الأخير من القصيدة هو الافتخار أو مدح عشيرة الشاعر أو الهجاء الموجه إلى الخصوم جماعات وأفرادا أو الثناء على المولى غير أن الشاعر قبل أن يبلغ الأوج يسعى من اجل خلق جو مؤات من الردود العاطفية العربية وموضوع الاستهلال التقليدي الموسوم بالنسيب أغربها علينا»[138]. ثم شرح تلك السُّنة في وصف بقايا الرسوم والمنازل التي يقف عندها الشعراء والتي تحتم على الشاعر أن«يسافر على جمل مع صاحب له أو اثنين ويؤدي به الطريق إلى موضع سابق لمضارب خيام عشيرته أو عشيرة حبيبته التي ما زالت رسومها ماثلة للعيان فيناشد صاحبيه أن يتريثا قليلا ويسترجع متحسرا كيف قضى في السنين الخوالي في هذا الربع اسعد أيام حياته مع

محبوبته وفرقتهما صروف الحياة بترحالهما المستديم وغدا ربعها المهجور مرتعا لبقر الوحش»[139].

ومن اغرب الآراء التي وجدناها ـ وتشي بعدم قراءة شاملة للشعر العربي ـ ما ذكره نالينو، من أن الشعراء الجاهليين لم يفردوا قصائد برأسها لغرض النسيب، مثلما فعلوا في بقية الأغراض، بقوله: «ومن الجدير بالذكر أن فحول شعراء الجاهلية لم يفردوا للنسيب أشعارا طويلة خاصة، فاقتصروا على جعله في أول قصائدهم يشكون فيه شدة الوجد وألم الفراق، أو يصفون ما لمعشوقاتهم من الجمال»[140]. وهذا يعطي دلالة واضحة على قراءة غير شاملة للشعر العربي القديم، ولاسيما الشعراء الذين اشتهروا بالغزل كالمرقشين[141]، ومن جهة أخرى نجد النسيب أحياناً يفوق أبيات الغرض الرئيس كما فعل عبيد بن الأبرص[142] الذي استحوذت مقدمته على عشرة أبيات في الغزل، ولم تكن حصّةُ غرض القصيدة الفخر سوى ثمانية أبيات!.

ورأى كرنكو أن موضوعات القصيدة القديمة، ولاسيما الطلل، لم ينطلق من جوانب شعورية، وإنما كان شيئاً عملياً يصنعه العقل، ولكنه يتفاوت على وفق مهارة الشاعر، في قوله: «لم يكن انطلاقا حرا منبعثا من الروح، بل كان عمليا وبدون استثناء تعبيرا مصطنعا وصادرا عن العقل تعبيرا يتفاوت في المهارة وفقا لقريحة الشاعر»[143]. وهذا الرأي لا يمكن القبول به لشموليته ولأنه يفتقر إلى النظرة الموضوعية لأجزاء القصيدة وطرق بنائها، وهذه الأجزاء، على الرغم من معرفة حدودها تفضي إلى وحدة موضوعية تأتلف من خلال تلك الأجزاء وتتجاوز كونها مجرد أجزاء جاهزة أو قوالب مجتلبة، بل القصيدة هي تعبير ذاتي وإحساس متدفق.

ونصل إلى أبحاث بعض المستشرقين المحدثين الذين أولوا اهتماماً جيداً، يكاد يفوق نظرة قدامى المستشرقين إلى أجزاء القصيدة، فسوزان ستيتكيفتش كانت قد تعمّقت في دراستها للافتتاحية الطللية من خلال ثلاثة أبعاد هي: (البعد الأسطوري، البعد الاجتماعي، البعد التاريخي

الحضاري)[144]. وقد وجدت في البعد الأول أن ظاهرة الوقوف على الديار ووصف ما آلت إليه ينطوي على شعور باطني يمثله القلق والخوف الذي شكل هاجساً يذكّر بقضية الموت والحياة، بقولها: «نرى في كل من عفاء الأطلال وتأبد الديار وقطع الأسباب ومضي الزمان ما يشير إلى انقطاع الشاعر عن مرحلة سابقة، وما يعبر عن تقهقر الحضارة أمام القوى الطبيعية»[145].

ووجدت في البعد الثاني أن هناك مأزقاً اجتماعياً يعانيه الشاعر ألا وهو الترحال عن مكان الطفولة، فما إن يتعلّق الشاعر بالمكان حتى تضطره عوامل قاهرة إلى مغادرته طلباً لمصادر العيش، قالت: «ولصور الأطلال في القصيدة العربية، إضافة إلى ما يشير إلى أنه طرد من جنة الطفولة والبراءة الطبيعية أبعاد أخرى، تشير هي أيضا إلى الماضي المفقود. فهناك البعد الاجتماعي المناخي، أي ضرورة الانتقال من مكان إلى آخر بحثا عن الماء والمرعى حسب دور فصول السنة»[146].

وفي البعد الثالث ربطت ستيتكيفتش بين الحضارات السابقة لعرب الجاهلية وقضية التطور الذي آلت إليه مجتمعات الجاهلية المتأخرة، في قولها: «إن العرب في العصر الجاهلي كانوا يعيشون في بقايا حضارات عريقة منهارة آثارها ويثبت ما جاء في القرآن الكريم[147] عن سد مأرِب أن العرب لم ينسوا جذورهم الراسخة والمستقرة بل عاشت ذكرى هذا الماضي المفقود وكأنها ذكرى الجنة»[148].

وبذلك وصلت من خلال هذه الأبعاد الثلاثة إلى أن العرب لم يكونوا منقطعين عن التواصل الحضاري، فلهذه الأبعاد آثار مهمة في التكوين الفكري لهم، فهي التي أمدتهم بمادة وذخيرة معرفية كبيرة أفصحت عنها قصائدهم، ولا سبيل إلى إنكار هذه الآثار فكلها تشترك في التأثير من الذات (الأسطوري)، إلى الآخر(الاجتماعي)، إلى الموروث (الحضاري والتاريخي).

ثم لخصت ستيتكيفتش مقولته في الوقفة الطللية، قائلةً: «فبوسع صورة

الأطلال أن تشير بطريقة مجازية إلى عصر ذهبي تاريخيا كان أم أسطوريا وبوسعها أيضا إن تعبر في نفس الوقت عن اهتمامات أكثر شخصية ومباشرة»[149].

وتحدث جيلدر عن المقدمة الطللية حديثاً، كان قد وافق فيه النقاد العرب القدامى عن ارتباط المطلع بالغرض، فقد ركز على ضرورة أن يكون المطلع مناسباً للغرض الشعري الذي قصده الشاعر، ثم يؤرخ لهذا النوع من الافتتاحيات التي تتناسب مع الغرض بأن العرب قد عرفوه في وقت متأخر من مرحلة الجاهلية، وقطع بأن أقدم نص يشير إلى ضرورة ارتباط المطلع بالغرض ما ذكره الجاحظ عن ابن المقفع بقوله: «وليكن صدر كلامك دليلا على حاجتك كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته»[150].

وفي كلام جيلدر شيءٌ من الموضوعية، وإن كان قد تنبه إليه كثير ممن قال أو سمع الشعر العربي، ولاسيما في موضوع مراعاة مقتضى الحال، وأن تأكيد مناسبة المطلع لغرض القصيدة لا يسبب حرجاً على المستوى الفني للقصيدة، وهو «ذو وضعية عملية، فالقصيدة غير المتناسبة إما مملة أو مخيبة للآمال وفي الحالين لا يبلغ الشاعر هدفه والهدف نفسه أيضا هو الأمر الحاسم في تصنيف القصيدة»[151].

ويكشف ياروسلاف عن ثلاثة محاور تترابط لتكون البناء الفني للقصيدة العربية القديمة(الاستهلال، الرحلة، الغرض)التي تشكل رسالة شعرية ينهض بها الشاعر أمام المتلقي، ويقرُّ بأن لوحة الطلل هي جزء مهم من أجزاء هذا البناء، لأن الشاعر يحملها عواطفه ومشاعره تجاه المكان أو الحبيبة أو كليهما[152]. ثم يقرُّ بأن المقدمات آلت في العصر الأموي والعباسي إلّا أن تكون «مكونات علاماتية قديمة لها وظائف معينة»[153]، وهذه الوظائف تحدد بحسب غرض القصيدة وهدفها.

ويتبنى جان فاديه رأياً ينفرد به عن بقية المستشرقين حينما عدّ النسيب مذوباً داخل القصيدة القديمة، وفي الوقت ذاته ينفي وجود شعر غزلي مستقل

عند العرب، لأنهم لم يحتفظوا به على حد قوله، وقد عوض عنه النسيب في بداية القصائد بوصفه مطلعاً لها، فهو جزءٌ متمم لها، ويخلص إلى القول: «فإذا كانت ثمة قصائد ناقصة دون نسيب فليس هناك بالمقابل نسيب دون قصيدة»[154]، وهذا الحكم القاطع لا يمكن الإتكاء عليه، لأن مثل هذه الأحكام يعوزها الإطلاع الواسع على الشعر العربي كله، وليس على نصوص الشعراء الكبار أو المشهورين في الأوساط الاستشراقية فقط، وكنّا قد عرضنا لمثل هذا الموضوع في صفحات سابقة، وذكرنا أن أحداً من المستشرقين لم يشر إلى تجربة المرقشين الشعرية، وأنهما اشتهرا بهذا الغرض، وبماذا نفسر سيطرة النسيب على معظم أبيات القصيدة، بل أحياناً يفوق عدد أبيات غرضها الأصلي.

ونخلص إلى أن المقدمات كانت أول الأمر ظاهرة طبيعية أنتجتها ظروف التفاعل بين الشاعر والبيئة، وسرعان ما تحولت إلى تقليد يلتزمه الشعراء في أشعارهم.

ولابد من تأكيد قضيّة قد تكررت في أبحاث المستشرقين، الذين يعدّون المقدمة مصطنعة، أو مجتلبة، تماشياً مع تقليد فني متوارث، هي أن الصنعة لا تتنافى مع إبداع الشاعر في عرض مشاعر وأحاسيسه في أي جزء من القصيدة؟، وفي المقابل توجد نصوصٌ افتقدت للمقدمات، فماذا نقول فيها هل افتقدت للصنعة وبذلك نسقطها، وهذا واضح في بعض الدواوين الجاهلية كما هو عند امرىء القيس[155]، وعدي بن زيد العبادي[156]، وعنترة[157]، وكثير من الشعراء الجاهليين[158]، وعليه فالمقدمة هي استجابة نفسية خاصة بالشاعر يأتي بها حينما تستدعي الظروف، ويتركها حينما لا يجد لها مسوغاً.

ووجدنا أن تركيز المستشرقين كان على المقدمة الطللية أكثر من غيرها لأنها الأكثر شيوعا في القصيدة الجاهلية لما يمثله الطلل من ضياع الاستقرار والانتماء إلى(الوطن) أو من رمز لضياع العلاقات الإنسانية من خلال تفرق القبائل التي اجتمعت في مكان واحد حول العشب والماء. وقد

أصبح الطلل تجربة فرضت نفسها على واقع الحياة اليومية الصحراوية التي لم يحدث فيها تغيير كبير طوال العصر، لذلك كان من الطبيعي أن يكون الوقوف عليه أرضية مناسبة لمعالجة تجربة الشاعر الآنية، وهذا ما جعل دخول المرأة اللوحة الطللية عاملا مساعداً على المعالجة إذ مثّل«اللقاء العميق بين قدرة الطلل وقدرة رمز المرأة على إثارة الشجن إزاء تأمل أطياف الماضي المفقود»[159].

حسن التخلص

يُراد بحُسْنِ التخلّص «الانتقال مما انفتح به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة، وأحسنه أن يكون الانتقال على وجهٍ سهل يختلسه اختلاساً دقيق المعنَى بحيث لا يشعر السّامع بالانتقال من المعنَى الأوّل إلا وقد وقع الثّاني لشدّة الالتئام بينهما»[160]. ويعني عند النقاد«حسن الانتقال من غرض إلى آخر في القصيدة»[161] فهو انتقال من غرضٍ إلى آخر بلطافةٍ وتدرّج تحافظ على وحدة القصيدة.

وقد شغلت هذه القضيّة الشاعر العربي قبل الناقد، فكانت تقليداً سار عليه الشّعراء، ووُصِفَت القصائد بالجودة والرّداءة في ضوء ذلك. فكان حُسْـن التخلّـص هو البـوابة التي تصل بين مقدّمة القصيدة وغرضها الأساس ثمّ الخاتمة التي هي آخر ما يطرق الأسماع.

وقد تطرق إليه عدد من المستشرقين ضمناً في تعرضهم لبناء القصيدة العربية، ولم يفردوا له باباً في دراساتهم إلا ما وجدناه من كلام تاريخي عند جيلدر[162]، وعليه فقد أفردنا له عنواناً ليكون انسب في معرفة حدوده ورأي المستشرقين فيه.

فجيلدر رأى أن ابن طباطبا استعمل التخلص في بداية كتابه وهو يعني الانتقال بين موضوعات القصيدة، ثم خصص مفهوم المصطلح في الفصل الذي جعله للتخلص، فجعل معناه «الانتقال الرئيسي في قصيدة متعددة الأغراض»[163]. ويفهم من كلام ابن طبطبا أنه يقسم التخلص على قسمين:

القسم الأول: التخلص المنقطع الذي لا يكون معه أي اتصال بين المقدمة والموضوع وقد أكثر الشعراء القدامى منه[164] وهذا النوع يتنافى مع ما ذهب إليه ابن طباطبا في مسالة الوحدة الفنية أو العضوية بين أجزاء القصيدة. أما القسم الثاني: فهو التخلص المتصل وهو ما يكون فيه اتصال بين المقدمة والموضوع[165]، وهو، في الوجه الآخر، ينسجم مع ما ذهب إليه ابن طباطبا في الوحدة العضوية، وهذا التخلص من سمات المحدثين بمعنى انه أراد القول: أن الوحدة لا توجد إلا لدى الشاعر الحدث لأنه تنبه على أهمية التخلص وخطورة تكامل الأجزاء وترابطها في حسن التعامل معه. والمصطلح عند ابن طباطبا يتفق مع مصطلح الحاتمي المتأخر عنه[166]، واستعمل ثعلبٌ مصطلح (الخروج) من قبله[167].

ذكر جيلدر أن ابن المعتز تحدث عن التخلص «الذي استخدم في طبقاته للإنتقال بين أجزاء القصيدة»[168]. ويضيف أن مفهوم التخلص قد اختلف عند ابن المعتز من جهة موقعه في القصيدة، وحدوده داخل البيت الشعري، واستعمال الشاعر له في كونه مفردة أي: تخلّص الشاعر بمفردة واحدة، أم كان تخلّصه بمجموعة كلمات، وما موقع هذا التخلص أكان في بداية البيت أم في وسطه أم آخره، لأن التخلص من محاسن الكلام عند ابن المعتز، فقال جيلدر: «يتغير مركز الاهتمام في آخر البيت وليس في بدايته»[169].

أما ياكوبي فقالت: «إن التخلص الصريح، الذي يعد أكثر العناصر تطوراً في بناء القصيدة كان حدوثه يتكرر إلى حد ما بين النسيب والرحيل في باكر الأيام، لكنه نادر الحدوث للغاية بين الرحيل والموضوع الأخير»[170].

المصادر والمراجع

- ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة، ياروسلاف ستيتكيفتش، تر: مصطفى رياض، فصول: مجلة النقد الأدبي، المجلد 6، العدد2، الجزء 2، 1986.
- استعمال الكتابة لحفظ الشعر القديم، لكرنكو، من ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، د. عبد الرحمن بدوي، مط: دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1986.
- أسس الشعر العربي القديم (الشعر العربي الكلاسيكي)، لفاجنر، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2، 2010.
- أصول الشعر العربي، مرجليوث، ترجمة: د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981.
- الأعلام، الزركلي، مط: دار العلم للملايين، ط17، 2009.
- بدايات النظر في القصيدة، فان جيلدر، تر: عصام بهي، فصول: مجلة النقد الأدبي، المجلد 6، العدد 2، الجزء 2، 1986.
- بناء الشعر الجاهلي، لفاجنر، من ضمن كتاب " مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي القديم، ترجمة: د. موسى ربابعة، مط: دار جرير، عمان، ط1، 2010.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مط: دار الجيل، بيروت، د. ت.
- تاريخ الآداب العربية، لكارل نالينو، تقديم: د. طه حسين، مط: دار المعارف، مصر، ط2، 1970.
- تاريخ الأدب العربي، لبروكلمان، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ايران، 2005.
- تاريخ الأدب العربي، لبلاشير، ترجمة: د. ابراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر، 1986.
- تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث الهجري، د. نجيب محمد البهبيتي، مط: دار الثقافة، المغرب، تاريخ المقدمة 1981.
- تاريخ العرب الأدبي في الجاهلية وصدر الإسلام، لنكلسن، ترجمة: د. صفاء خلوصي، مط: المعارف، بغداد، 1970.
- جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، "ريناتا ياكوبي نموذجاً"، مط: دار جرير، عمان، الأردن، ط1، 2008.
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لآدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة الخانجي، مصر، ودار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1967.
- حلية المحاضرة، للحاتمي، تح: جعفر الكتاني، مط: دار الرشيد، بغداد، 1979.

- حول الخيال والأدب في الأدب العربي، لجورج كينيدي، مط: هراسوويفز، ويسبادين، 2005.
- حول مدلولات رموز المرأة في مقدمة القصيدة العربية قبل الإسلام، د. محمود عبد الله الجادر، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 31، الجزء 4، 1980.
- دراسات في الأدب العربي، لغرنباوم، تر: د. إحسان عباس وآخرين، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959.
- دراسات في تاريخ الأدب العربي، لكراتشكوفسكي، ترجمة عن الروسية: مكتبة المجمع العلمي الكردي، دار النشر (علم)، موسكو، 1965.
- دراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، ، لريناته ياكوبي، ترجمة: د. موسى ربابعة، مط: دار جرير للنشر والتوزيع، ط2، 2011.
- ديوان أبي النجم العجلي، صنعه وشرحه: علاء الدين الأغا، مطبوعات النادي الأدبي، الطائف، السعودية، 1981.
- ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، مط: دار المعارف، مصر، 1958.
- ديوان السموأل بن عادياء، ج. وتح: محمد حسين آل ياسين، مط: المعارف، بغداد، ط2، 1975.
- ديوان عبيد بن الأبرص، تح: حسين نصّار، مط: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1957.
- ديوان عدي بن زيد العبادي، تح: محمد جبار المعيبد، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، 1965.
- ديوان عنترة بن شداد العبسي، تح: محمد سعيد مولوي، مط: المكتب الإسلامي، بيروت، 1970.
- ديوان المرقشين، تح: كارين صادر، مط: دار صادر، بيروت، ط1، 1998.
- الشاهد الشعري عند النقاد العرب حتى القرن الخامس الهجري، لمحمد أحمد شهاب، مط: دار الحوار، دمشق، 2011.
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تح: د. إحسان عباس، وزارة الإرشاد، الكويت، 1962.
- الشعراء الجاهليون الأوائل، د. عادل الفريجات، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1994.
- شعر زهير بن أبي سلمى، رواية الاعلم الشنتمري، تح: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديد، ط 1، 1970.
- الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، مط: دار المعارف، مصر، 1966.
- صبا نجد شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي، لياروسلاف ستيتكيفيتش، ترجمة: حسن البنا عزالدين، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2004.

- طبقات فحول الشعراء، لابن سلّام، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة، 1974.
- ظاهرة المقطعات في الشعر العربي من ضمن كتاب ابحاث في الشعر العربي، د. يونس السامرائي، الموصل، 1989.
- العمدة في صناعة الشعر ونقده، لابن رشيق القيرواني، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مط: دار الجبل، بيروت، ط4، 1972.
- عيار الشعر، لابن طباطبا، تح: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- الغزل عند العرب، لفاديه، ترجمة: د. ابراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1979.
- في مسألة صحة الشعر الجاهلي، لبروينلش، من ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، جمع وترجمة: عبد الرحمن بدوي، مط: دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979.
- القصيدة العربية وطقوس العبور دراسة في البنية النموذجية، سوزان ستيتكيفتش، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 60، الجزء 1، 1985.
- قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، لمحمد زكي العشماوي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994.
- قواعد الشعر، ثعلب، تح: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1995.
- كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، تح: احمد حسن بسج، مط: دار الكتب العلمية، بيروت، 2006.
- المدخل في الأدب العربي، لهاملتون جب، ترجمة: كاظم سعد الدين، مط: دار الجاحظ، بغداد، 1969.
- مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي القديم، ترجمة: د. موسى ربابعة، مط: دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2011.
- معجم المصطلحات البلاغية، د. احمد مطلوب، مط: المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1983.
- معجم النقد العربي القديم، د. احمد مطلوب، مط: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1989.
- المفضليات، للمفضل الضبي، شرح ابن الأنباري، تح: السير تشارلز لايل، مط: الآباء الكاثوليكيين، بيروت، 1920.
- ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، لألفرت، من ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، جمع وترجمة: عبد الرحمن بدوي، مط: دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979.

- من تاريخ ونقد الشعر العربي، لنولدكه، من ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، جمع وترجمة: عبد الرحمن بدوي، مط: دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979.
- النابغة الذبياني مع دراسة للقصيدة العربية في الجاهلية، لمحمد زكي العشماوي، ط2[171].
- نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوي، د. عبد السلام عبد الحفيظ عبد العال، مط: دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.
- نقد الشعر، لقدامة بن جعفر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1978.
- الوجودية في الشعر الجاهلي، فالتر بروانة، مجلة المعرفة السورية، العدد 4، 1963.
- وحدة القصيدة في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي، لحياة جاسم، مط: الجمهورية، بغداد، 1972.

الهوامش

(1) الشعر والشعراء، 1: 75-76. اوردنا النص كما هو في بداية المبحث، لمركزية النص فيه.

(2) ينظر: نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا، ص287.

(3) وحدة القصيدة في الشعر العربي، حياة جاسم، ص7.

(4) من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، نولدكه، ص21.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص21-24.

(6) المصدر نفسه، 23.

(7) من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص40.

(8) المصدر نفسه، ص18.

(9) ينظر: طبقات فحول الشعراء، 1: 37.

(10) من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، 18.

(11) المفضليات، ص33.

(12) المفضليات، ص33-34.

(13) دراسات في الأدب العربي، ص42.

(14) المصدر نفسه، ص42.

(15) ينظر: عيار الشعر، ص129.

(16) ينظر: العمدة، 1: 210.

(17) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ص1: 60.

(18) ينظر: الشعر والشعراء، 1: 75-76

(19) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، 1: 61.

(20) ينظر: المصدر نفسه، 1: 57.

(21) ينظر: تاريخ الأدب العربي، بلاشير، 1: 184.

(22) المصدر نفسه، 2: 563-564.

(23) في مسألة صحة الشعر الجاهلي، ص138.

(24) الوجودية في الشعر الجاهلي، بحث مجلة المعرفة السورية، ع27، أيار 1964، 153.

(25) ينظر: المصدر نفسه، ص153-154.

(26) بناء الشعر الجاهلي، من ضمن كتاب (مرايا الاستشراق الألماني المعاصر)، ص16.

(27) المصدر نفسه، ص17.

(28) ينظر: المصدر نفسه، ص19.

(29) ينظر: أسس الشعر العربي الكلاسيكي، ص146؛ ودراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، ص74، 108، حول الخيال والأدب في الأدب العربي، كينيدي ص22.

(30) ينظر: أسس الشعر العربي الكلاسيكي، ص131.

(31) المصدر نفسه، ص131.

(32) ينظر: المصدر نفسه، ص147.

(33) المدخل في الأدب العربي، ص19.

(34) المدخل في الأدب العربي، ص19.
(35) المصدر نفسه، ص23.
(36) ينظر: طبقات ابن سلّام، 1: 203-213.
(37) المدخل في الأدب العربي، ص29.
(38) المصدر نفسه، ص24.
(39) المدخل في الأدب العربي، ص26.
(40) تاريخ الأدب العباسي، 136.
(41) ينظر: دراسات في تاريخ الأدب العربي، كراتشكوفسكي، ص10.
(42) مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، ص70.
(43) الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، 1: 387-388.
(44) مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، ص74-75.
(45) دائرة المعارف الاستشراقية، مادة شعر، 3: 402.
(46) بدايات النظر في القصيدة، جيلدر، ص12.
(47) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 1: 188.
(48) ينظر: بدايات النظر في القصيدة، ص13.
(49) ينظر: المصدر نفسه، ص13.
(50) المصدر نفسه، ص14.
(51) للإستزادة ينظر جهد الأصمعي في بعض المصطلحات منها الفحولة، وينظر معجم النقد العربي القديم، صفحات كثيرة تناول فيها الدكتور احمد مطلوب جهد من سبق ابن سلّام والجاحظ في المصطلحات كابي عمرو بن العلاء، وابي عبيدة، والفراء، وبشر بن المعتمر في صحيفته التي أوردها الجاحظ. وكان ظهور علم العروض على يد الخليل في ذلك الزمن المبكّر تامّاً مُتقناً، مدخلاً مهمّاً إلى المنهجيّة والاصطلاح الحقيقيّ، ولأنّه تضمّن جلّ مصطلحات أوزان الشعر وطائفة من مصطلحات عيوب الشعر الشكليّة: كالإقواء، والإيطاء، والإسناد. وأرى أنّ هذه هي أولى المصطلحات الحقيقيّة في علم وثيق الصلة بمجال نقد الشعر.
(52) ينظر: البيان والتبيين، 1: 67، 69، ذكر فيه قصة رؤبة بن العجاج عن شعر ابنه عقبة وقول رؤبة: «ليس لشعره قِران».
(53) معجم النقد العربي القديم، د. احمد مطلوب، 2: 178.
(54) بدايات النظر في القصيدة، ص15.
(55) طبقات فحول الشعراء، 1: 39.
(56) ينظر: بدايات النظر في القصيدة، ص17.
(57) طبقات فحول الشعراء، شعراء مكة، 1: 233-257.
(58) المصدر نفسه، 1: 275.
(59) بدايات النظر في القصيدة، ص17.
(60) البيان والتبيين، 1: 67.
(61) بدايات النظر، ص18.
(62) ينظر: معجم النقد العربي القديم، 1: 99.
(63) الشعر والشعراء، 1: 75-76، بدايات النظر، ص20.

(64) بدايات النظر، ص19.

(65) ينظر: الشعر والشعراء، 1: 123.

(66) المصدر نفسه، 1: 76.

(67) ينظر: الشعر والشعراء، 1: 66؛ وبدايات النظر، ص19؛ ينظر: الشاهد الشعري، ص184-189.

(68) بدايات النظر، ص20.

(69) ينظر: المصدر نفسه، ص20.

(70) عيار الشعر، 6، بدايات النظر، ص23.

(71) أي: مؤلف عيار الشعر، ابن طباطبا.

(72) بدايات النظر، ص24.

(73) ينظر: المصدر نفسه، ص24.

(74) عيار الشعر ص213.

(75) بدايات النظر، ص24.

(76) ينظر: عيار الشعر، 73-74. (كن كالسموأل...) والقصيدة في ديوانه، 179-181.

(77) ينظر: المصدر نفسه، 82-84، (سئمت تكاليف...) في شعره، 121-124.

(78) ينظر: المصدر نفسه، 107-109. (تعيِّرنا أنَّا...).

(79) ينظر: المصدر نفسه، 99-101. (والخيل تسبح)، ديوانه، 45-51، وهو: الفضل بن قدامة العجلي، احد مشاهير الرجاز في العصر الأموي، توفي سنة 130هـ (ينظر: الأعلام، 5: 151).

(80) المصدر نفسه، ص23.

(81) ينظر: عيار الشعر، ص179.

(82) عيار الشعر، ص48-49.

(83) ومطلعها: تعيرنَا أنَّا قليلٌ عديدنَا ...، نقد الشعر 118، (ديوانه: 79).

(84) بدايات النظر، ص22.

(85) وتعليق قدامة: «فمن جودة هذا الهجاء أن الشاعر تعمد أضداد الفضائل على الحقيقة فجعلها فيهم، لأن الغدر ضد الوفاء، والفجور ضد الصدق، والبخل ضد الجود، ثم أتى بعد ذلك بضد أجل الفضائل وهو العقل». (نقد الشعر، 118).

(86) نقد الشعر، ص123-124.

(87) صبا نجد، 62.

(88) ينظر: المصدر نفسه، ص63.

(89) ينظر: ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة، ص71-72.

(90) ابن قتيبة وما بعده، ص74.

(91) ينظر: المصدر نفسه، ص75.

(92) ينظر: تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، 1: 28، ودراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، ياكوبي، ص16.

(93) ينظر: دراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، ص17.

(94) جهود استشراقية معاصرة، ص56.

(95) المصدر نفسه، ص55.

(96) ينظر: العمدة، 1: 188، وجهود استشراقية معاصرة، ص56.

(97) جهود استشراقية معاصرة، ص20.

(98) ينظر: جهود استشراقية معاصرة، ص61.

(99) جمع د. عادل الفريجات نصوصاً شعرية عربية تعود إلى ما قبل اربعمائة سنة قبل الإسلام مستدلاً على ذلك بالتوثيق، جاء أكثرها أبياتاً مفردة ومقطعات .(ينظر: الشعراء الجاهليون الأوائل، صفحات كثيرة من الكتاب).

(100) القصيدة القصيرة: تلك التي تختلف عن المطولات التي تتجاوز ابياتها الخمسين، وعدّها د. يونس السامرائي لا تزيد عن ثلاثين بيتاً. ينظر: ظاهرة المقطعات في الشعر العربي من ضمن كتاب ابحاث في الشعر العربي، ص281.

(101) ينظر: جهود استشراقية معاصرة، ص62.

(102) المصدر نفسه، ص66.

(103) ينظر: النابغة الذبياني مع دراسة للقصيدة العربية في الجاهلية، محمد زكي العشماوي، ص232، 248-252.

(104) جهود استشراقية معاصرة، ص18.

(105) المصدر نفسه، ص22.

(106) ينظر: ينظر: مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، 69-71، وجهود استشراقية معاصر "ريناتا ياكوبي انموذجاً"، ص122-124.

(107) جهود استشراقية معاصرة، ص217.

(108) المصدر نفسه، ص218.

(109) ينظر: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، محمد زكي العشماوي، ص192.

(110) دراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، ص72، 78.

(111) البيان والتبيين، 4: 24.

(112) البيان والتبيين، 1: 67.

(113) ينظر: معجم النقد العربي القديم، 1: 99.

(114) نقد الشعر، ص168.

(115) العمدة، 1: 261-262.

(116) من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، نولدكه، ص21.

(117) في قوله: عوجَا على الطَّلَلِ القديم لعَلّنا نَبْكِي الدِّيارَ كما بكى ابن حذام (ديوان امرئ القيس، ص114).

(118) من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، نولدكه، ص19-20.

(119) سورة الشعراء، 224-225.

(120) أصول الشعر العربي، مرجليوث، ص55.

(121) المصدر نفسه، ص58.

(122) أصول الشعر العربي، مرجليوث، ص81.

(123) تاريخ الأدب العربي، بلاشير، 1: 94. والى هذا الرأي مال الفرت، ينظر:

ملاحظات عن صحة القصائد العربية، الفرت، ص68.

(124) المصدر نفسه، 1: 95.

(125) دراسات في الأدب العربي، غرنباوم، ص161.

(126) المكان عند الشاعر العربي قبل الإسلام، د. حيدر لازم، ص249.

(127) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، 1: 59-60.

(128) ينظر: الوجودية في الجاهلية، فالتر براونه، ص156-157.

(129) ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق د. حسين نصار، ص10-12.

(130) الوجودية في الجاهلية، براونه، ص158.

(131) التشبيب: هو اللفظ الدال على محاسن النساء، ومحاسن أخلاقهن، وتصرف أحوال الهوى معهن ويدخل فيه الشوق والتذكر لمعاهد الأحبة وتغيرها بالرياح الهابة والبروق اللامعة وأمثالها. (الفوائد لابن القيم الجوزية، 211).

(132) النسيب: هو ذكر الشاعر خَلْقَ النساء وأخلاقهن، وتصرّفَ أحوال الهوى به معهن. (معجم النقد العربي القديم، 2: 402).

(133) الوجودية في الجاهلية، براونه، ص159.

(134) المصدر نفسه، ص158.

(135) ينظر: تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث الهجري، د. نجيب محمد البهبيتي، ص100.

(136) تاريخ العرب الأدبي في الجاهلية وصدر الإسلام، نكلسن، ص135.

(137) شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس، ص297.

(138) المدخل في الأدب العربي، جب، ص21.

(139) المدخل في الأدب العربي، ص21.

(140) تاريخ الآداب العربية، كارلو نالينو، ص120.

(141) المرقش الأكبر، 46-47، 48-50، 51-52، و المرقش الأصغر، ص94-96.

(142) ينظر: ديوان عبيد بن الأبرص، ص21-23، ووحدة القصيدة في الشعر العربي، ص183.

(143) استعمال الكتابة لحفظ الشعر العربي القديم، ف. كرنكوف، ص304.

(144) ينظر: القصيدة العربية وطقوس العبور، ص54.

(145) المصدر نفسه، ص55.

(146) القصيدة العربية وطقوس العبور، ص62-64.

(147) في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ سورة سبأ، الآية 15.

(148) المصدر نفسه، ص64.

(149) القصيدة العربية وطقوس العبور، ص64.

(150) البيان والتبيين، 1: 116، وينظر: بدايات النظر في القصيدة، ص14-15.

(151) بدايات النظر، ص19.

(152) ينظر: ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية والأوجه البلاغية للرسالة، ياروسلاف، ص86.

(153) المصدر نفسه، ص86.
(154) الغزل عند العرب، فاديه، 1: 37.
(155) ينظر: ديوانه، ص72، 97، 123، وينظر: وحدة القصيدة، حياة جاسم، ص173.
(156) ينظر: ديوانه، ص37، 45، 56، 59، وينظر: وحدة القصيدة، ص173.
(157) ينظر: ديوانه، ص43، 51، 59، 69، 71، 74، 80، وحدة القصيدة، ص175.
(158) ينظر تفصيل ذلك في كتاب : وحدة القصيدة، ص173-178.
(159) حول مدلولات رموز المرأة، ص7.
(160) كشاف اصطلاحات الفنون، 1: 388.
(161) معجم المصطلحات البلاغية، 1: 393، ومعجم النقد العربي القديم، 1: 274-276.
(162) ينظر: بحثه (بدايات النظر في القصيدة العربية، ص24).
(163) بدايات النظر في القصيدة، ص24-25، وينظر: عيار الشعر، ص109-121.
(164) ينظر: عيار الشعر، ص115-116.
(165) ينظر: المصدر نفسه، ص117-121.
(166) ينظر: بدايات النظر في القصيدة، ص25، وينظر : حلية المحاضرة، 1: 217.
(167) ينظر: بدايات النظر في القصيدة، ص25، وقواعد الشعر، ص56-58.
(168) بدايات النظر، ص21.
(169) بدايات النظر، ص21.
(170) جهود استشراقية معاصرة، ص63
(171) لم اجد في الكتاب ما يدل على اسم المطبعة ومكانها وسنة طبع الكتاب.

الغذامي من النقد النصي
إلى ما بعد النصي

أ. م. د. هادي شعلان البطحاوي*

لازال النقد العربي يواصل استعارة مادته النظرية والإجرائية من النقد الغربي منذ ان بدأت ملامحه الأولى في العصر الحديث حتى يومنا. وهذه الاستعارة (كما يصفها عبد الله إبراهيم) المتواصلة أو الانقضاض على منتج ثقافة مغايرة تطرح سؤالا ضروريا يمثل انعطافة نحو مساءلة المشروع النقدي العربي، اذا كان ثمة مشروع. يتلخص السؤال بحدود التمييز بين النظرية والمنهج في النقد العربي؟ فبعد هذه الرحلة الطويلة والصداقة الحميمة ما الذي استعرناه تحديدا هل كانت النظرية ام ثمارها الإجرائية؟ والفارق كبير بينهما. فالنظرية مشروع فلسفي تكون بفضل ميراث فكري مخصب بتفاعلات اللحظة التاريخية للنظرية بكل تجلياتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وهذه السمات الوراثية لا تتكرر نفسها كل مرة، لهذا كان أي تغيير فيها ينتج عنه أما أحد أجنحة النظرية أو نظرية أخرى مغايرة بحدود تغاير المرجعيات.

أما المنهج فهو مجموع الخطوات الإجرائية المنسجمة والموصلة إلى ما تبحث عنه النظرية أو ما تفترضه، أو ما يخصها دون غيره. أي ان المنهج هو المرحلة الأخرى، أما المرحلة الأولى فهي النظرية. وان الفصل بينهما لا يعدو ان يكون فصلا بين مستويين ضمن اطار واحد، لهذا فان الناقد البنيوي

(*) كلية الآداب، جامعة ذي قار.

الغربي يملك إجابة عن: لماذا هو بنيوي؟ وكذا الناقد التفكيكي أو التأويلي وغيرهما. لكن هل يملك الناقد العربي إجابته أيضا؟

من الواضح ان الناقد العربي لا يملك إجابة حقيقية؛ لأنه لا يملك نظرية، ليس بمعنى نظرية عربية، فالنظرية ليست عرقية لكن بمعنى ان النظرية الغربية لم تعاد صياغتها بحيث تخرج منسجمة مع الثقافة والميراث العربيين؛ ليكون الناقد العربي قادرا على امتلاك اسئلته أولا ونظريته ثانيا ليحدد بعد ذلك إجاباته.

ان خطورة هذا الأمر تعود إلى تجذر العلاقة بين النظرية والهوية. فالسؤال عن النظرية هو بلا شك سؤال عن الهوية. ان النظرية ليست تكنولوجيا بريئة يمكن ان تصدر وتستخدم في اكثر من مكان دون ان يكون هنالك ضرر ما. إنما هي ظاهرة ثقافية. وهذه تواجه مشاكل عميقة اثناء عملية نقلها ولعلها تشبه عملية ترجمة الشعر من هذا الجانب؛ لأنها جزء من هوية اجتماعية. والهوية لا تنقل من مكان لتستخدم في مكان اخر لخصوصيتها.

ان النقد العربي - الذي اغفل الاهتمام بمثل هذه الأسئلة طوال سنوات اندفاعه في عرض النظرية الغربية ومحاولة تطبيقها - ظل ضائعا بين النظرية والمنهج. فما الذي يمكن ان يستعار: هل النظرية كلها ام يكتفي بالمنهج منها؟ ان حقيقة هذه الحيرة تعود إلى ادراك الناقد ان أي محاولة للدفاع عن الاطار النظري للنظرية محفوفة بالمخاطر؛ لأنه كمن يستميت دفاعا عن ارض ليست له، لأنه ليس جزء من ثقافة أنتجتها. كما ان بتر النظرية وفصلها عن المنهج لا يخلو هو الآخر من إشكالية جوهرية، فالمنهج الذي سيتبناه الناقد إلى أين يسير به، وما الذي يتوخاه من كل التعقيدات الإجرائية وغيرها؟ وبالتالي يفقد المنهج جدواه لأنه لا يملك أسئلة فلسفية تسوغه وتحدد علاقة النص بالناقد.

ان اختيار أي من الطريقين لا يبدو كافيا بقدر ما يثير من إشكالات. فلكل منهما إشكالية جوهرية لا يمكن الفرار منها بالركون إلى الخيار الآخر. والحقيقة ان المخرج من كل ذلك هو ان نملك اسئلتنا الفلسفية الخاصة.

وهذا ما افتقر اليه مشروع النقد العربي. فقد كان بلا سؤال فلسفي، والسؤال الفلسفي قادر على إشراب النظرية ملامحنا وجعلها جزء من هويتنا.

لقد نشأ النقد الغربي في أحضان الفلسفة (أفلاطون، أرسطو) وحدد الفلاسفة اهتماماته وقضاياه ومشروعيته على امتداد تاريخه، فكان السؤال الفلسفي والنظر الفلسفي جزء أصيلا من مشروع النقد الغربي. بينما نشا النقد العربي في أحضان علوم اللغة والدين. وهذا ما حدد له أسئلته المتفرعة عنهما. ولم يكن السؤال الفلسفي سؤالا أصيلا فيه قدر أهمية أسئلة أخر تتعلق بالقيم اللغوية والأخلاقية. وكان من الطبيعي ان تختلف الاهتمامات والطابع العام حين تختلف الحاضنة الثقافية، فكان النقد الغربي نقدا تحليلا، بينما كان النقد العربي القديم تقويميا.

ان عملية الفصل بين النظرية والمنهج غير صحيحة، كما انها تنم عن كسل فكري؛ لأننا لسنا في معرض الاختيار بين وجبة كاملة أو نصفها، حتى نبرر لأنفسنا ضرورة الاكتفاء بالمنهج لنريح انفسنا من عناء البحث عن السؤال الفلسفي وأسئلة الهوية. فالمنهج ليس حافلة تقل النقاد إلى احد المصايف تنتفي الحاجة لها بعد ذلك.

لقد اغفل النقد العربي في (الميتا نقد) الأسئلة الثقافية المتصلة بمشروعنا النقدي. وتسرب إلى الأجيال اللاحقة التغاضي عن الفصل الذي اصطنعه نقاد الجيل الذي نقل النظرية الغربية بين النظرية والمنهج. حتى غدا الأمر حقيقة لا نملك ان نسائلها بسبب التواضع الذي جرى عليه النقاد من قبل، فكان ان خلت السجالات التي دخل فيها الناقد العربي من هذه الأسئلة وان بعض سجالاته لا يتجاوز الانتصار لمنهج نقدي غربي على حساب اخر غربي أيضا.

ان المأزق الذي يمر به النقد العربي لم يصنعه الناقد؛ لان ترسيخ ملامح الهوية الوطنية مشروع دولة فهو اكبر من ان ينهض به فرد أو مجموعة أفراد؛ لهذا تتحمل الدولة العربية الجزء الأكبر من هذه الأزمة لغياب المؤسسات الثقافية المعنية. ان إيكال الأمر إلى اختيارات فردية مثلما له

حسناته في عمل المثقف الحر، فان له مساوئه في انعدام التنسيق وتجاوز الاهتمامات الفردية إلى ما هو أوسع. ويبدو ان إمكانية وجود مؤسسات ثقافية حقيقية لازالت بعيدة عن الثقافة العربية.

إن بتر النظرية الناشئ عن غياب السؤال الفلسفي برر لكثير من النقاد التحلل من الالتزام الذي يفترضه الاطار النظري. فصار بعضهم يتنقل بين مناهج من واحد إلى اخر، دون ان يجد حريجة في ذلك، وكانه يستبدل جهازا قديما باخر جديد اكثر فاعلية، متناسيا ان اختياراته النقدية تتصل بالتزامات فكرية وأبعاد أيديولوجية لا يمكن تغيرها كل يوم؛ لأننا لا نستبدل أفكارنا وقناعاتنا بمثل هذه السرعة. ان النظرية التزام أيديولوجي إزاء البحث عن الحقيقة، والالتزام الأيديولوجي يحتاج المزيد من الوقت والوعي والتمحيص. ان استسهال تلقي المناهج الغربية جعل الناقد العربي يتمرد على نفسه في كل مرة من خلال الدعوات المتباينة التي يطلقها أو يتبناها. وهذه قد تتناقض فيما بينها، بحيث يسير مشروع الناقد والنقد العربي بالتبع باتجاه التهجين والتلفيق والخلط وعدم الثبات. وتنتهي هذه الالتباسات التي يزدحم بها تناقضات وإلغاءات. فالناقد يضطر لإلغاء مشروعه السابق للتبشير بالمنهج الجديد.

ينص الغذامي على عدم اهتمام الثقافة العربية بالتفلسف قدر اهتمامها بالبديهية البلاغية والارتجال، وهذا يثير تناقضا عنده "بين البلاغي النافر من التفلسف، وبين الأصل الفلسفي في نشوء النقد [. . .] حيث ينشا تناقض مضمر بين التلقائي البلاغي الذي يمثله الشعر، والتأملي الذهني الذي نفترض انه مصاحب لنشوء النقد وملازم له من حيث الأصل"[1]. لكن المدقق في نشأة النقد العربي وتطوره يدرك ألا تناقض بين نزعة التفلسف والبديهية؛ لان النقد العربي، خلاف النقد اليوناني لم ينشا عن الفلسفة، كما انه لم يرتبط بالفلاسفة، بل نشأ عن الدرس اللغوي والإرهاصات البلاغية. لذلك لم يكن السؤال الفلسفي سؤالا أصيلا كما تقدم، لا في قديمه أو حديثه. وحتى تلك الصلات الواهية بالفلسفة (قدامة بن جعفر) فانها ظلت شكلية. أما العلاقة الحقيقة بين النقد والفلسفة فهذا ما شهدته الثقافة

اليونانية. لذلك ليس من المقبول عد الفلسفة أصلا للنقد العربي، احتضنته البلاغة فيما بعد[2].

لاشك ان هذا ليس المأزق الوحيد الذي يمر به النقد العربي، فلم يرتق إلى مستوى المنهجيات التي يستعريها، فقد "كان، في طابعه العام، تطبيقا غير كفء لجهاز المفاهيم والإجراءات المنهجية الغربية على موضوع، هو الأدب العربي"[3].

يحتل الغذامي مكانة شديدة التميز في النقد العربي الحديث من خلال مجموعة من الإصدارات التي تميزت بجدتها وجراتها أكسبته انصار ومخالفين. فقد كان في مطلع حياته من المبشرين الأوائل بالنقد البنيوي والتفكيكي في كتابه (الخطيئة والتكفير) 1985، كما كان مبشرا في أخرياته بالنقد الثقافي في كتابه (النقد الثقافي) 2000. وفي هذا يمثل الغذامي نموذجا للناقد المرتحل دوما من منهج إلى اخر. وهنا يفصل احد الباحثين التشابهات المنهجية بين قطبي تجربة الغذامي النقدية، فالكتابان يعرضان للنظرية أولا ثم يبلوران الأدوات المنهجية للمنحى الإجرائي، يعقب ذلك الدراسة التطبيقية. وهنا تتشابه المراحل الثلاث في الكتابين. كما انهما يؤسسان لتأليفات لاحقة ترسم خطى كل تجربة، فيمثل كل منهما أمّا لسلالة تتبعها[4]. ولاشك ان من دواعي ثراء تجربة العدة الاصطلاحية والإجرائية التي يستعين بها بحيث يمكن وصف ممارسته النقدية بالممارسة المنهجية؛ لأنها تباشر أولا تحديد مسارها وأدواتها، ثم تستعين بكشوفاتها واستعاراتها الإجرائية في اشتغالاتها. وهذا ما يبعدها عن العبثية والمزاجية الناتجة عن الانفلات المنهجي الذي تنطبع به كثير من الدراسات النقدية التي تعتمد التلفيق غير المنهجي.

إن التحولات الفكرية التي شهدها الغذامي تحتاج إلى المراجعة ومساءلة علاقات تلك المراحل بعضها مع بعض؛ بسبب ما ينطوي عليه مشروعه من تحديث في الثقافة العربية يتعدى حدود النقد الأدبي.

يقول الغذامي في مستهل (النقد الثقافي) انه سبق ودعى في مناسبات

مختلفة إلى (موت النقد الأدبي) ليولد مكانه (النقد الثقافي) من اجل نقد الخطاب العربي وكشف انساقه[5]. لكننا نقرأ له لاحقا ما نصه: "ان النقد الثقافي لن يكون الغاء منهجيا للنقد الأدبي، بل انه سيعتمد اعتمادا جوهريا على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي[6]. والسؤال هنا هل هذا تناقض بين ما يقوله في زمان وما يقوله في زمان اخر، ام ان الأمر ينطوي على مراجعة نتج عنها تراجع عن قولته الأولى؟

يقول حسن البنا عز الدين "يمكن ان نتخيل ان الناقد الثقافي الذي لا مفر له من الوقوع في الشبكة النقدية التي يصطاد بها أخطاء الثقافة نفسها يرى نفسه قادرا على التسلل إلى نسيج الثقافة لينسل منه الخيوط الزائفة ويرتقها بخيوط جديدة من الوعي بخطورتها وعدواها. ولكنها لاشك (لعبة) محفوفة بالمخاطر من الناحية العملية على اقل تقدير. فقد يصبح نص الغذامي نفسه نصا ثقافيا تنطبق عليه الشروط الأربعة [...] ومن ثم نكون أمام حادثة ثقافية، يمكن ان تدخلها الثقافة في احد انساقها وتمرر عبره ما لا يقصد اليه المؤلف بالضرورة"[7]. وعلى أساس ذلك نستطيع ان نهجس بفحولة متصلبة تتوارى خلف الغذامي المفكر، وقد لا يختلف كثيرا في هذا عن غيره من دعاة الحداثة العربية الذين اتهمهم بالخضوع لانساق الثقافة الفحولية، أمثال أدونيس نزار قباني ومن قبلهم ابو تمام والمتنبي[8]؛ لأنه غير قادر على تحقيق تراجع حقيقي عن راي يدرك ما ينطوي عليه من غرابة. والمتتبع للمقال الذي كتبه في (نقد ثقافي ام نقد أدبي) الذي صدر بعد أربعة أعوام عن صدور (النقد الثقافي) يجده لازال مصرا على القول بـ (موت النقد الأدبي)، وما النص الذي نقلناه سابقا ألا موقف عرضي ليس في البحث ما يؤازره ويتفق معه، بل على العكس فالمقال من عنوانه إلى تفاصيله مكرس للدفاع عن هذا الموقف والتشدد في التزامه، فالعنوان يغني عن التعليق (إعلان موت النقد الأدبي، النقد الثقافي بديلا منهجيا عنه). ان ما يقوله الغذامي فيه من ان النقد الثقافي ليس الغاء للنقد الأدبي لا ينسجم مع ما ورد فيه ولا ما ورد في كتابه السابق. ومن خلال ذلك يبدو ان الغذامي لا يقل تعصبا من الذين وجه لهم انتقادات شديدة من الحداثيين

العرب. ولم يبعد الحداثي المتأخر عن المتقدمين فيما تنطوي عليه الشخصية العربية من إقصائية وتهميش للمخالف. وهذا ينافي - بلا شك - جوهر الحداثة الذي يؤسس لتعايش الاختلافات. الأمر الذي لم يسعه مشروع الغذامي الذي يقوم هو الآخر بناؤه على الهدم أولا. فشرعية مشروعه منوطة بضرورة الاعتراف بعدم مشروعية الاتجاه المقابل. الأمر الذي يجعلنا أمام حقيقة مشروع الحداثة العربية عموما. ان نسق الفحولة - بكل تجلياته - الذي طارده الغذامي وعرّاه، كان مختبئا بشكل ما في ثنايا ذاته الثقافية في حده الأدنى، ولم يبرأ منه كما لم يبرأ منه غيره.

من جانب اخر تتحدد الإشكالية مع الغذامي ليس فيما يطرحه من أهمية تبني المنهج الثقافي أو جدوى دراساته التطبيقية التي تحتاج بدورها المزيد من المراجعات، لكن مع القضية المفصلية التي تضعنا بين احد خيارين: أما النقد الأدبي أو النقد الثقافي. فالأخير كما يقدمه (بديل منهجي) عن الأول. ان القضية تختلف هنا كثيرا عن الدعوة للتوقف عن استخدام منهج نقدي لم يعد صالحا والتحول عنه إلى اخر اكثر ملائمة؛ لان هذه تبقينا ضمن اطار مناهج النقد الأدبي، وللناقد ان يختار واحدا منها. أما دعوة الغذامي فتتجه نحو استبدال حقل معرفي باخر. والحقول المعرفية لا يغني بعضها عن بعض. وهذا صلب الإشكالية التي توجه له - بتصورنا-. يبدو ان التحولات المنهجية المتسارعة التي شهدها النقد العربي في النصف الآخر من القرن العشرين علاوة على ان المنهج الثقافي الذي اعتمده يعمل على المادة الأولية نفسها التي يعمل عليها النقد الأدبي وهي النص الأدبي قد أغرته بالدفع نحو البديل المنهجي.

في الحقيقة لم يكن تحول الغذامي من النقد الأدبي إلى الثقافي مفاجئا؛ لأنه قبل كتابه (النقد الثقافي) كان قد اصدر عددا من الدراسات الخاصة بالمنهج النسوي وغيره مثل (المرأة واللغة) 1996 و(تأنيث القصيدة والقارئ المختلف) 1999 وغيرها. لكنه في بحوثه تلك لم يعلن استبدالا منهجيا وادخال النقد الأدبي في ذمة التاريخ، كما كان شانه فيما بعد. ومن هنا تبتعد دراساته تلك عن هذه الإشكالية وتبقي الباب مفتوحا أمام

الاختلافات المنهجية، بما يبعدها عن مناقشة الأمر على هذا المستوى.

إن مبرر دعوته هو انشغال النقد الأدبي بالقيمة الجمالية التي تنطوي عليها النصوص الأدبية دون غيرها، الأمر الذي أوصلنا إلى العمى الثقافي بسبب الانشغال التام بالسطح الجمالي دون الالتفات إلى الأنساق التي تتخفى وراءه. في الحقيقة ان السؤال النقدي عن أدبية النص لم يكن إلا سؤالا حديثا ظهر مع الحركة الشكلانية، بحيث يذهب احد الباحثين إلى تحديد تاريخ معين لظهور هذا السؤال هو العام 1917 عندما نشر الشكلاني فيكتور شكلوفسكي مقالته الرائدة (الفن كصنعة)(9). وتطور الأمر بعد ذلك مع الدراسات البنيوية وما قدمه جاكوبسن من تحديد مهم للوظيفة الشعرية للرسالة اللغوية(10). أما قبل ذلك فكانت الدراسات النقدية فقيرة جماليا حتى ان الأمر قد دعا في النصف الأول من القرن العشرين رينيه ويلك إلى الاستغراب بسبب ابتعاد النقد الأدبي عن النص إلى سياقه(11).

لم يكن النقد الأدبي نقدا جماليا بالمعنى الذي يخلص اليه الغذامي ألا مع القرن العشرين. وحتى بعد ظهور الحركة الشكلانية والمنهج البنيوي كان كثير من المناهج الآخر توجه عنايتها إلى مضامين النصوص، وهذا نجده واضحا في النقد الاجتماعي في اكثر مراحله وكذلك النقد النفسي والأسطوري والتأويلي، كانت هذه المناهج تبحث في دلالات النصوص وتضميناتها المختلفة. ولعل النقد الذي وجه إلى التحليل الجمالي اقل بكثير من ذلك. أما النقد التفكيكي الذي يقترب النقد الثقافي منه فقد كان يسعى للإطاحة بالمعلن النصي ليضع مكانه الدلالات الهامشية المزاحة عن المركز ويعيد ترتيب مقولات النص. وهذا نقد لا يعنيه ما ينطوي عليه النص من قيم جمالية قدر عنايته بعمليات تصديعه لإعادة بناء ازدواجياته القيمية والمضمونية، وان النصوص المميزة بعرفه تلك التي تحفل بوجود هامش دلالي إلى جانب دلالاته المركزية. وهذه مهمة تتوجه إلى أغوار النص ولا تقف عند مظاهره كثيرا. وكل ذلك يؤكد ان النقد الأدبي لم يكن جماليا على مر تاريخه ولم يزل كذلك، فقد كان معنيا بقضايا تقترب أو تبتعد من اتجاه إلى اخر من قضايا النقد الثقافي.

ويمكن ان ننتهي إلى ان السؤال النقدي عن أدبية النص لم يكن ألا سؤالا حديثا، فليس من الصحيح قصر النظرية النقدية عليه؛ لأنه يهمل شقا كبيرا من النقد.

إن عملية الإطاحة بنظام أو اتجاه وإحلال اخر مكانه تبدو اقرب إلى التفكير السياسي منها إلى التفكير العلمي. فالعلوم يتعايش بعضها إلى جنب بعض، خلاف الأنظمة السياسية. فما الذي يفترض في النقد الثقافي ان يكون بديلا ام رديفا للنقد الأدبي؟ ان الدعوة إلى تبني النقد الثقافي مبررة ولها كثير من المسوغات الموجبة، لكن ما هي ضرورة موت (النقد الأدبي)؟ هل يمكن ان تتخلص النصوص الأدبية من انساقها المضمرة حين ندعو إلى ذلك؟ لاشك ان لا احد يقول بذلك؛ لان هذه الأنساق تناسلت في النصوص الأدبية قبل ولادة النقد الأدبي بزمن طويل، فلا يكون سببا في وجودها. واذا قدر لمثل هذا الموت ان يحقق مثل هذه النتيجة (خلو النصوص من الأنساق المضمرة) فما الذي سيبقى للنقد الثقافي بوصفه البديل المنهجي؟ سيكون نقدا بلا نص؛ لان النصوص في عرفه تتمايز بما تحمله من انساق وحين تخلو منها لا يبقى مبرر للتمايز، كما لا يبقى مبرر لأي دراسة ثقافية ما دمنا سنحصل بفضل (موت النقد الأدبي) على (نصوص نقية).

إن دعوة (موت النقد الأدبي) تنطوي على قسوة بالغة سواء فيما تقرره أو الاثار المترتبة عليها. ومن بين تلك الآثار علاوة على ما سبق انها تضعنا أمام مفترق طرق بين الغذامي الناقد الأدبي والغذامي الناقد الثقافي. لقد كان الغذامي واحدا من اهم المنافحين عن النقد الأدبي والمنظرين له. واذا جاءت دعوته بعد رحلة حافلة بالتأليف النقدي، فإننا نستطيع ان ننتهي إلى تحديد هذه المفارقة: ان الغذامي الثقافي يكفر بالغذامي الناقد ويتنكر له ويشطب على جميع مؤلفاته السابقة ويصل حدود التبري منها في إعلانه هذا.

اننا نفترض ان دعوة الغذامي ستكون اكثر إقناعا لو أنها سلكت سبيلا اخر يتصل اتصل مباشرا بالظاهرة الثقافية المدروسة ويتجه إلى حلول تتصل

بالنسغ الذي يمد النسق بأسباب ديمومته. ان استهلاك الشعر العربي يمثل ظاهرة شعبية لازلنا نعيشها إلى اليوم، ان لم يكن على مستوى الفصيح فعلى مستوى الشعبي، وان استهلاكه ليس نخبويا كما قد يكون حال بعض الأجناس الأدبية وإنما تستهلكه الجماهير بغزارة. والملفت في هذا ان النقد الأدبي العربي في كل مراحله لم يكن وسيطا استهلاكيا له، كما لم يكن منتظرا من الناقد ان يؤدي وظيفة شركات الإعلان في الترويج له. ان إزراء الشعراء قديما بالنقاد قد يقوم على قناعة تامة لديهم بعدم إمكانية قيام الناقد بهذه الوساطة، ولو كان الناقد قادرا فعلا على تسويق الشاعر لما ازدراه الأخير وبخس حقه. وهذا يضعنا أمام حقيقة مهمة هي ان الناقد لم يكن صانعا لنسق، كما انه لم يكن سببا في استهلاك نصوص ملوثة بانساق ضارة. وهذا يجعلنا أمام مهمة أخرى: من كان فعلا وراء استشراء استهلاك الشعر بالشكل الذي كون وجدانا (متشعرنا) للشخصية العربية؟ ان التخلي عن النقد الأدبي أو الدعوة إلى موته لن يغير شيئا من هذه الحقيقة لانه ليس مسؤولا عنها، كما تقدم. ومن هنا فان الدعوة البديلة التي نطلقها هي ضرورة العمل للحد من هذا الاستهلاك الذي وصل حدودا قد تكون مضرة من حيث تأثيراتها على سلوك الشخصية العربية أو رؤيتها التي تبتعد عن الواقع بقدر ما تقترب من الشعر. ليس من الصحيح ان تكون أمة بكاملها هائمة في أودية الشعر وسبحات الخيال. ان الشاعر كثيرا يهرع إلى الشعر في التنفيس عن الآمه وحل مشاكله وقد يكون الأمر مقبولا من جماعة الشعراء، أما ان تهرع الأمة إلى الشعر لتحل مشاكلها، فهذا ما يمثل خطرا حقيقيا ينبغي الالتفات اليه والعمل على الحد من الأسباب التي أوصلت اليه، وهي هنا كميات الاستهلاك الزائدة التي ضخمت كثيرا وظيفة الشعر وحدود تداوله فنحن نختلف ونختصم ونحب ونفكر والشعر عون لنا في كل ذلك. فخرجنا به من حدوده الطبيعية ليخرج بنا من حدودنا الواقعية. لاشك اننا لا ينبغي لنا الاستمرار في استمراء متعة (إننا أمة شاعرة) لان ذلك اخطر عيوبنا الشخصية - كما يؤكد الغذامي - ونحن نتندر به. ان ذلك يعني أننا نستمرئ أمراضنا ولا ندرك ان مرضنا هو مصدر لذتنا وهو الشعر. ولاشك ان مريضا يصر

على ان مرضه سبب سعادته سينتهي به الحال ما لا تحمد عقباه. وأظن أننا اليوم لا نحمد عقبى مآلنا. ان أمة تنفر من التفلسف وتعده شتيمة تخشى ان توصم بها وتستلذ في الوقت نفسه بالشعر، يحدد لنا الأداة التي تستعين بها في حل مشاكلها هل هي العقل ام العاطفة؟ ولو استبدلنا العقل بالتفلسف والشعر بالعاطفة لانتهينا إلى اننا أمة تنفر من العقل وتتشاتم به، وتنجذب إلى العاطفة وتهتدي بها! ومن هنا تأتي الدعوة إلى الحد من استهلاك الشعر لغرض إعادة بناء الشخصية العربية بما يخفف من هذه النزعات الانفعالية الطاغية فيها؛ فذلك قد يكون مساهما في إذكاء الاحتراب المذهبي الذي تشهده المنطقة العربية، ومبقيا انساق البداوة مسؤولة عن تحديد كثير من ملامح الشخصية العربية في الحاضر حتى بعد ان دخل العربي إلى المدينة وعاش في أبراجها.

يخلص الغذامي إلى ان الشاعر الفحل ساهم في صناعة الطاغية، وأسس له شرعية موهومة وانتصارات كاذبة، كما ساهم الطاغية من جانبه بتقريب الفحل والاغداق عليه. وكان العقد بينهما يقوم على أساس (المال مقابل الكذب البلاغي). والحقيقة - مع أهمية ما يقوله الغذامي عن التآخي النفعي الذي قام بين مؤسستين (السياسية والأدبية) ووصل بهما إلى ركوب قارب واحد للنجاح والنجاة - لابد من التأكيد على امر غاية في الأهمية في دراسة الظاهرة، وهو ان كل هذه تمظهرات للنسق الأبرز الذي يحكم الحياة العربية وهو (نسق البداوة) الذي افرز نظاما أبويا يتشبث بهرمية السلطة. والذي يفتش في الحياة العربية لا يجد طاغية واحدا هو الرئيس أو فحلا واحدا هو الشاعر، وإنما السلطة الاستبدادية نسق تحكم قبضتها الجميع. وما الحاكم أو الشاعر ألا أشخاص تهيأت لهم أسباب ممارسة السلطة التي قبضوا عليها فاملت عليهم نزعاتهم المتجذرة طبيعة علاقاتهم مع الجميع.

ان النظام الأبوي يقوم على علاقات عمودية تتحدد بموجبها علاقة الأفراد على أساس الفوق والتحت. يستقتل الجميع من اجل الوصول إلى راس الهرم الذي يحق له وحده أحكام قبضته على القاعدة؛ لذلك فان نظام العلاقات في مثل هذا المجتمع لا يبرأ من هذه العقدة الفوقية، وان مفاهيم

التعددية والتعايش لا تنسجم معه، بل تتقاطع. فهذه لا تنمو وتتطور ألا في ظل مجتمع يعيش علاقات ذات طبيعة أفقية لا تمايزات نوعية بينها. ان التمايزات تؤسس في النظام الأفقي للتعايش، بينما تؤسس في النظام العمودي للسلطة. وهذه تشتد قبضتها في إخضاع المخالف اكثر من المماثل، مستعينة بالقمع. فالموالي مأمون الجانب قياسا به، كما توحي انها تخوض حربا نيابة عن الموالين في مواجهة المخالف لتخلق بذلك الاصطفافات اللازمة لإمدادها بأسباب البقاء وإذكاء الصراعات الوهمية.

ان سلطوية النظام الأبوي تستمد أسباب بقائها من الصلة التي أوجدتها بينها وبين أبناء القبيلة، وهي صلة تقوم على الدم والقرابة القريبة. فرئيس القبيلة اب لها. وأبوته تعكس مقدار تحوطها في حماية واحديتها وتفردها، من خلال ما تغرسه في وجدان القبيلة من الربط بين استمرار وجودها والمنظومة الأخلاقية. فأي شخص فيها لا يسعه القبول بأبوة رجلين أو ان يستبدل مكان أبيه اخر، فالأب لا منازعة فيه ولا شركة، وهذه تنسحب من أب الأبناء إلى أب القبيلة، وقد تفوقها لان الأولى محدودة وهذه مطلقة.

وهذه السلطة يأخذ الجميع بمحاكاتها أو اعتمادها نموذجا امثل للحياة، فينتج عن ذلك سلطة الزوج والأب والقائد ورب العمل والأخ على خته... الخ. واذا فتشنا فلن نجد في جوهر الحياة العربية إلا ثنائيات عمودية تؤسس لكل العلاقات الاجتماعية والسياسية. ومن هنا ننتهي إلى ان سلطة الطاغية تستمد كثيرا من بقائها ليس من مدائح الشاعر وإنما من الاعتقاد بطبيعية هذا النظام لا ثقافيته عند الجماعة. أما الثورات التي شهدتها الحياة العربية فمبعثها القسوة والبطش الذي مارسته السلطة وليس الحاجة إلى بناء نظام تعددي يقوم على التساوي الأفقي، بدليل ان كثيرا من الثوار الذين انتصروا مارسوا النظام نفسه الذي ثاروا عليه.

لذلك نستطيع ان نقول ان الطاغية نتيجة طبيعية لابد ان يصلها المجتمع حال انتقاله من مرحلة سياسية بسيطة (القبيلة) إلى أخرى اكثر تعقيدا (الدولة). وهذا ما تسنى تاريخيا للمالك الشمالية (الغساسنة والمناذرة) دون

الجنوبية والوسطى في الجزيرة العربية. وكان يمكن لهذه ان تبلغ ذلك لولا أنها ولدت في بدايات تحول متعثر في مركز المنطقة القبلية فآلت إلى الفشل لتستمر سلطة القبيلة، فلم يوظف الشعر سياسيا. ان سلطة رئيس القبيلة قد تفسر لنا عدم انتظام علاقة متينة بينه وبين الشاعر على غرار علاقته الحاكم؛ لأننا لا نستطيع ان نساوي بين رئيس القبيلة والحاكم فلكل منهما طبيعة مختلفة تتصل باختلاف المجموعة الاجتماعية المحكومة. وهذا الاختلاف يبرر اختلاف الوسائل الموصلة إلى الإمساك بالسلطة. لم يكن رئيس القبيلة اقل طغيانا من الحاكم لكنه يستعين بأدواته الخاصة المتمثلة بالمنظومة الأخلاقية والقيمية؛ لأنه يحكم مجموعة اجتماعية متجانسة تعود إلى اصل واحد حتى لو كان متوهما أو بعيدا. أما الحاكم فانه يحكم مجتمعا اكثر تعقيدا وذا أصول مختلفة، وهو ليس أبا بالمعنى القبلي. ومن هنا تنشا الحاجة إلى وسيلة مغايرة في تأسيس شرعيته فكانت الشاعر. غير ان الشاعر كان الأداة التسويقية للحاكم بوجب ظروف منحت الشعر تميزا منقطع النظير، أغرت الحاكم بالاستعانة بالأداة الثقافية الأبرز؛ لان الأبرز اكثر نفعا. وحين يتغير الأبرز بموجب ظروف أخرى تتجه رغبة الحاكم نحو الجديد. لقد الشعر تراجع في مراحل لاحقة إلى المرتبة الثانية بعد نشوء الدولة الإسلامية فقد اتجه اهتمامها نحو المؤسسة الدينية لاستمداد شرعيتها، وهنا كانت (الفتوى) المعادل الموضوعي لقصيدة المديح. غير ان هذا التحول الخطير لم يقف عنده الغذامي ليكشف ما انطوت عليه كثير من فتاوى السلطان من ترويض الناس على التسليم والقبول والرضا بالحاكم كيفما كانت سيرته، والخطوط الحمراء التي اصطنعها حوله من خلال فرض الطاعة (لولي الأمر). لم يكن الشعر الأداة الثقافية الوحيدة التي استعان بها الحاكم الإسلامي، فقد تهيأ له أخيرا ان يحظ بالمنزلة الابوبة التي يتمتع بها رئيس القبيلة، ولعل أبوية الحاكم ذات تأثير اكبر لأنها أبوية سماوية مقابل أبوية رئيس القبيلة الأرضية. وفي ظل ذلك استطاع الحاكم ان يوظف الفتوى الدينية لتأسيس منظومة أخلاقية تجرم الخروج عليه وتلزم المجتمع بالطاعة حتى لو (ضربه الحاكم أو اخذ ماله). وهنا استطاعت الفتوى ان تنتج جملة

ثقافية خطيرة (الحاكم الظالم خير من الفوضى) وكانه لا سبيل أمام المجتمع سوى خيارين مرين عليه ان يقبل باقلهما ضررا. أما العادل والحاكم العادل فخيار مستبعد لم يستحق ان يذكر، فإما الظلم أو الفوضى. ان التاريخ الإسلامي يكشف عن حقيقة مفادها ان السلطة استطاعت ان توظف الدين، ولم يستطع الدين ان يوظف السلطة. الأمر الذي انعكس بتبعية الدين للسلطة. والتبعية تعني إعادة صياغة كثير من مقولات الدين على أساس رؤية السلطة ومنفعتها، فنتج عن هذه التنازلات (المال مقابل الكذب البلاغي) الذي أشار اليه الغذامي[12].

ان توظيف الفتوى في صناعة الطاغية هو ما يحتاج إلى المزيد من الدراسة والتمحيص لتحديد الأثر الذي تركته في تثبيت دعائم السلطة من جانب ولفرز بدايات الإسلام السياسي (ليس بمعنى التنظيمات السياسية ذات الصبغة الإسلامية) الذي صنعته السلطة مقابل الإسلامي النبوي؛ لان ذلك يجعلنا اقدر على التمييز بين (قراءة الإسلام) و(إعادة صياغة الإسلام).

مما يحسب للغذامي انه قدم لمشروعه الخطير في قراءة الأدب العربية ثقافيا بمجموعة من الأدوات الإجرائية، وان (النقلة الاصطلاحية) كما يسميها هي مجموعة من المفاهيم الموروثه أعاد صياغتها وحملها دلالة مختلفة تماما عما كانت عليه، مثل: المجاز والتورية والجملة والمؤلف. وهو في سبيل إعادة شحنها دلاليا اجرى على بعضها تغييرات تميز بين الدلالتين القديمة والجديدة، من قبيل التورية والتورية الثقافية، والجملة النحوية والجملة الدلالية مقابل الجملة الثقافية.

كما اجرى - في سبيل ذلك - تعديلا ضروريا يقتضيه مشروعه على نظرية التواصل عند جاكوبسن بإضافة عنصر سابع هيأ له استحداث وظيفة جديدة إلى الوظائف الست هي (الوظيفة النسقية) إلى جنب: الذاتية والإخبارية والمرجعية والمعجمية والتنبيهية والشعرية[13]. والملاحظ انه لا يميز بين اصطلاحيا بين عنصر التواصل والوظيفة، فكلاهما له اسم واحد يتصل بالنسق. وهذا قد يؤدي إلى الخلط والتداخل، فضلا عن ان طبيعة

النظرية كما قدمها جاكوبسن تميز اصطلاحيا بين الأمرين بشكل بعيد، لذلك كان من الضروري التفريق بينهما جريا على خطى النظرية. وهنا نقترح ان يكون مصطلح الوظيفة هو (الادلجة) لان النسق يسعى لتأسيس قناعات دوغمائية يحولها إلى أيديولوجيا. ومن جانب اخر يقع الغذامي في الخلط بين قصدية الرسالة وعدم قصديتها، فالوظيفة النسقية أو الادلجة ليست وظيفة إرسالية؛ لان هذه مرهونة بالقصدية المباشرة، إنما هي وظيفة ماورائية لا يقصدها المرسل المؤلف إنما يرسلها المؤلف الآخر وهو الثقافة. وهنا لا تتوفر القصدية لدى المرسل الأول وإنما قصدية ثقافية لا يكاد يكون فيها للمرسل الأول تدخل مباشر، كما هو شان الرسائل الأخر. لذا لا يصح دمجها مع الوظائف السابقة ذات الطبيعة الفردية والقصدية المباشرة. من هنا نقترح إعادة صياغة النموذج على أساس التمييز بين الوظيفة القصية والوظيفة غير القصدية:

أداة الاتصال

السياق

الشفرة

الرسالة

المرسل ـــــــــــــــ المرسل اليه

النسق

وتكون الوظائف كما يأتي:

الذاتية، الإخبارية، المرجعية، المعجمية، التنبيهية، الشعرية

الادلـجة

وبهذا يكون هنالك معنى واضح لتوزيع العناصر والوظائف تبعا لها بين الفوق والتحت، فقد كان التوزيع حتى في نموذج جاكوبسن ينطوي على نوع من الاعتباطية اذ لا يوجد ما يبرر توزيعها بالشكل الذي جاءت عليه سواء عند جاكوبسن أو الغذامي، أما هنا فيبدو التوزيع قائما على أساس التمييز

بين الوعي القصدي (الفوق) وبين اللاوعي في النسق (التحت).

من جانب اخر فان تعدد الأسس التوليفة الاصطلاحية التي اعتمدها الغذامي جعله يكرر بعض المصطلحات لكن من زوايا مختلفة، فمن حيث وظائف الرسائل تحدث عن (الوظيفة النسقية). ومن حيث أنواع الجمل استحدث (الجملة الثقافية)[14]. وليس بينهما فرق كبير ألا في زوايا النظر المختلفة.

ان الملاحظات المتقدمة، حتى لو كانت لها وجاهة علمية تصوب ما ذهبت اليه، فانها لا تقلل بحال من الأهمية الكبيرة للعمل النوعي الذي قدمه الغذامي؛ لأنه فتح بابا واسعا لكثير من الدراسات الجديدة التي تتسلح بالجراءة للبحث عن المتواري والمخبوء في الثقافة العربية. إنما قصدت تقويم ما راته بحاجة إلى إعادة نظر وتطوير وحسب.

المصـــادر

- التواصل، نظريات ومقاربات: جاكوبسن وآخرون، تصدير عبد الكريم غريب، ت. عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط1/ 2007 .
- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1/ 2004.
- الغذامي والممارسة النقدية والثقافية: تأليف مشترك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003.
- النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية: عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي- بيروت / الدار البيضاء، ط2/ 2001.
- نقد ثقافي ام نقد أدبي: د. عبد الله الغذامي ود. عبد النبي اصطيف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004.
- نظرية الأدب: تيري ايغلتن، ت. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
- نظرية الأدب: أوستن وارين ورينيه ويليك، ت. محي الدين صبحي، م. د. حسام الخطيب، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، 1972.
- ملامح النقد الثقافي - الغذامي انموذجا: د. حسن البنا عز الدين، مجلة علامات - السعودية، ج39مج10 ذو الحجة 1421هـ/ مارس 2001.

الهوامش

(1) نقد ثقافي ام نقد أدبي: د. عبد الله الغذامي ود. عبد النبي اصطيف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004، 17.

(2) م.ن، 18.

(3) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1/ 2004، 68.

(4) تعارضات النقد الثقافي: نادر كاظم، ضمن (الغذامي والممارسة النقدية والثقافية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003، 107- 109.

(5) النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية: عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2001، 8 و69.

(6) نقد ثقافي ام نقد أدبي، 21.

(7) ملامح النقد الثقافي - الغذامي انموذجا: د. حسن البنا عز الدين، مجلة علامات،، ج39 مج10 ذو الحجة 1421هـ/مارس 2001، 346- 347.

(8) النقد الثقافي، 123.

(9) نظرية الأدب: تيري ايغلتن، ت. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، 7.

(10) نظرية التواصل اللفظي، العوامل والوظائف: رومان جاكوبسن، ضمن التواصل، نظريات ومقاربات: جاكوبسن واخرون، تصدير عبد الكريم غريب، ت. عزالدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط1، 2007، 60- 62.

(11) نظرية الأدب: أوستن وارين ورينيه ويليك، ت. محي الدين صبحي، م. د. حسام الخطيب، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، 1972، 179.

(12) النقد الثقافي، 100.

(13) م.ن، 66.

(14) م.ن، 73.

المحور الثاني

التاريخي

الاستشراق والاتمولوجيا

د. سعيد الجعفر*
د. ناجي عباس الركابي*

استطاعت أوروبا استغلال تطورها التاريخي والفلسفي، إلى أن تؤسس إيقونة رمزية لفكرها وتؤصل لجذوره الفلسفية والفكرية، مما قادها إلى إفراز نسق ثقافي حضاري قررته المركزية الغربية، في قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب، وحضارته التي أنضجتها عوامل خاصة وداخلية وهي وجهة النظر التي رسخت مقولة (إن الإنسان مركز كل شيء ومقياساً لكل شيء، وتحول مركز الكون من الله إلى الإنسان في تكوين الوعي الأوربي الحديث)[1]، وقد اكتسب ذلك القول مشروعية الفصل والثبات عبر سلطة الثقافة المتعالية التي فرضتها النخبة الأوربية من جهة ومن خلال السطوة الاقتصادية والحضارية التي فرضتها أوربا على باقي الشعوب ومن ثم فعلى المجتمعات والشعوب التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليه الغرب، ليس أمامها سوء الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصيتها الثقافية، لان تلك الخصوصيات هي المسؤولة عن تخلفها وهي المعيقة لتطورها لم تقدم فقط رؤية للعالم بل تجاوزته إلى تقديم مشروعٍ السياسي على صعيد العالم،

(*) جامعة ذي قار، كلية الآداب.

وعلى وفق ذلك فان الترويج لعصمة ثقافة المركز الأوربي لا يرجع تفوقها ـ كما يقول روجية غارودي ـ إلى تفوق الإنسان الغربي نفسه، بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية[2] وهو مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي، ومن الضروري التذكير برأي أرسطو في الترجيح لتلك المركزية العنصرية بقوله (ان العناصر التي تسكن المناطق الباردة وسكان أوربا ممتلئون جرأة وعاطفة ولكن تنقصهم البراعة والقدرات العقلية نوعا ما... ومن ناحية أخرى كان لدى العناصر الشرقية العقول والبراعة معا، ولكن كانت تنقصهم الشجاعة وقوة الإرادة لذلك ظلوا مستعبدين خاضعين، اما العنصر اليوناني الذي كان يحتل موقعا جغرافيا وسطا فكان يجمع قسطا من الجانبين، ومن ثم ظل يحيا حرا مالكا لأفضل النظم السياسية كفئا لحكم الاخرين)[3] ولاستيعاب هذا التمركز لابد من الرجوع إلى الأنساق الفلسفية والمرجعية التي أنتجته، والحقيقة ان فلسفة التمركز العرقي والجغرافي التي أصبحت قيمة جوهرية في الفكر الغربي تستند في جذورها لعراب الفكر الأوربي الحديث فريدريك هيجل اذ يكشف المنهج الجينالوجي-الحفري لأعمال الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831)م عن المسكوت عنه في عمق فلسفته بطريقة لا شعورية يدفع كل أطروحاته الفلسفية ويفسرها بطريقة بعيدة عما هو متداول، كما يكشف تمركزا ابستيميا يشكل نموذجا للعنف الثقافي الذي يمارس فعالياته العميقة في إظهار هوية الغرب الذي شحن نفسه بمقومات تاريخية ودينية وعرقية، واختزل العالم غير الأوروبي إلى مجموعة أنماط حياتية واقتصادية غير واعية ومتعثرة وساكنة واستبدادية، ومفتقرة لقوة الاستكشاف والتحليل والاستنتاج، فقد حاول هيجل تأويل المكان عبر اختراعه لتقسيمات جغرافية حدد شروطها تبعا لمعيارية خاصة، لذلك فانه قسم المناطق الجغرافية إلى ثلاثة أقسام هي: الأرض المرتفعة ثم السهول الوديانية وأخيراً المنطقة الساحلية، وهو يعتقد أن القارات الثلاث تتماثل بطريقة ما مع ذلك التقسيم الثلاثي، فأفريقيا هي الأرض المرتفعة، وآسيا هي منطقة السهول الوديانية وأخيراً تمثل أوروبا المنطقة الساحلية، فالأراضي المرتفعة في نظره تتميز بوجود سهوب كثيرة

تصلح للرعي، وبهذا تظهر فيها الحياة الأبوية البطريركية، ولهذا ينتشر بينهم طرفان قصيان هما: الكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى، وهذه الحياة القبلية البدائية يمثلها البدو في الصحاري أو في أفريقيا حيث حياة الزنوج الوديعين المسالمين الذين ينقلبون فجأة إلى متوحشين ومسعورين يذبحون كل من يصادفونه في طريقهم كما هي الحال عندما يشنون حرباً، ويبدو الوعي في تلك الأماكن بدائيا ويعتمد عادة على التقديس والتأجيل، اما النوع الثاني من الاراضي وهو الاراضي الوديانية المنبسطة فانها تتميز بالأرض الخصبة كما هي الحال في سهول الصين والهند التي يخترقهما نهر السند والكنج، وبابل حيث يجري نهر دجلة والفرات، ومصر التي يرويها النيل، وفي هذه المناطق تنشأ الدول والممالك حيث تكون الزراعة هي مصدر الرزق للسكان ومستوى الوعي فيها يكون بسيطا يعتمد الاسطورة في تفسير الواقع ووقائعه، اما النوع الثالث والاخير لأرض الساحلية أو الشريط المتاخم للبحر، حيث يعطينا البحر -على حدّ تعبير هيغل- فكرة اللا متناهي، ويشجع على تجاوز نطاق المحدود، ولهذا فإن البحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح، وإلى النهب والقرصنة من جانب، لكنه يدعوه أيضاً إلى التجارة والكسب الشريف من جانب اخر، وذلك عكس كل من سكان الأرض اوسهول الوادي التي تربط الإنسان بالتربة وتشده إليه ويظن هيجل ان حركة التجارة والسفر في البحار تتيح تجديدا لفعالية العقل في الاماكن الساحلية والتاريخ في نظره ليس إلا ترويض الإرادة الطبيعية على الخضوع للنظام وجعلها تطيع المبدأ العام، والمراحل التي سارت عليها هذه العملية تبدأ من الشرق الذي لم يعرف الحرية إلا لفرد واحد، وهذه هي المرحلة الأولى التي يسميها هيغل (مرحلة الطفولة)، ثم هناك المرحلة التي تمثلها آسيا وهي (مرحلة الصبا) في التاريخ، حيث لا نجدها تعبّر عن الهدوء والثقة كما يفعل الطفل، وإنما هي مرحلة الصبيّ الذي لا يعرف غير الشجار والعراك، أما اليونان فيمثلون (مرحلة المراهقة) حيث نجد الفرديات التي تشكل نفسها، ولهذا نجد هاهنا اتحاد الأخلاق مع الإرادة الذاتية أو مملكة الحرية الجميلة، أما المرحلة

الثالثة في مرحلة الدولة الرومانية أو (رجولة التاريخ)، فالروح اللطيفة التي كانت قائمة في دولة المدينة حلّ محلها كدح شاق وقاس، أما المرحلة الرابعة فيمثلها العالم الجرماني -دولة هيغل- وهي (مرحلة نضج الروح وقوتها الكاملة)، وهي المرحلة التي يرى هيجل فيها المحطة النهائية لحركة التاريخ اذ إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته[4].

ولو اردنا ان نوضح في البداية معنى الاتمولوجيا فانها تعرّف عادة بكونها فرع من فروع اللسانيات الذي يفحص تاريخ وتطور وأصول الكلمات، وكلمة إيتيمولوجي مأخوذة أصلاً من اللغة اليونانية القديمة وهي مؤلفة من مقطعين "أتيمون" وتعني الأصل الحقيقي للكلمة والمقطع الثاني "لوجوس" وتعني علم. أو كلمة أو منطق أو كلام (المعجم الموسوعي للسانيات إصدار معهد اللسانيات دار "الأنسكلوبيديا السوفيتية" موسكو 1990 ص596. . .)[5]، وهنا تعني علم، فهو اذن العلم الذي يعنى بدراسة الأصل والتطور التاريخي لشكل لغوي.

وقبل الدخول في موضوع أصل الكلمات والحالة الاستشراقية في علم الإتيمولوجي. والإتيمولوجيا لاتقنع بشرح الكلمات كّلٍ على حدة بل تطمح إلى الكشف عن تاريخ العلاقات التي تنتظمها تماماً كما تطمح إلى الكشف عن تاريخ العناصر التي تتألف منها، كالسوابق واللواحق وغيرهما، وكما هو شأن اللسانيات «السنكرونية» واللسانيات «الدياكرونية» فإن الإتيمولوجيا تطمح أيضاً إلى وصف الحقائق كما هي من دون تحريف، ولكن عملية الوصف هذه لن تلتزم نهجاً معيناً، كما يؤكد سوسور، لأنه لا مجال إطلاقاً لرسم وجهة مسبقة لها بالذات. فالإتيمولوجيا تجد إبان تحقيقها في كلمة من الكلمات أنها في حاجة إلى شتى أنواع المعلومات تستقيها من علوم الصوتيات أو الصرف أو المعاني أو غيرها، والإتيمولوجيا، بمفهومها الحديث، لا تقتصر على الأصول التاريخية للمفردات المعجمية، أو على معنى بيان الحقيقة كما كانت في زمن أفلاطون ذلك أنها لم تبق معنية بالحقائق الميتافيزيقية، بل إنها استقلت عن الفلسفة لتنصرف إلى اللغة

بوصفها ظاهرة اجتماعية، ولتتقصى وتحلل ما يعتور مفرداتها وعناصرها من تبدّل وتحوّل ضمن المنظومة اللغوية وعلى مختلف مستوياتها: الصوتية والمعجمية -الدلالية والتركيبية (النحوية والصرفية). والإتمولوجيا إذ تفعل ذلك لا تقنع بتسجيل مثل هذا التبدل والتحول وتأريخه بل تطمح أيضاً إلى اكتناه ما يتصل باللغة من عوامل وينتظمها من قوانين. ومع ذلك فإن هذه الشمولية التي تتصف بها اللسانيات التاريخية وبمناسبة الحديث عن دور الاتمولوجيا في ترصين حركة الاستشراق باتجاه غايات محددة فاننا نود أن نتحدث قليلاً عن الفلسفة الغربية ومسألة المركزية الأوربية لأنهما الأساس للحالة الاستشراقية في الفكر الأوربي وموضوع أصل الكلمات. ولما كنا نفترض أن علماء اللغة الغربيين حاولوا الابتعاد قدر الإمكان عن ذكر أصل الكلمات التي تعود بأصولها إلى الحضارتين الرافدية والمصرية فإننا نحاول أن نبحث عن أصول هذا الفكر المعادي للشرق وبالذات مصر وبلاد مابين النهرين ومحاولة الحط من منجزهما الحضاري الهائل كما فعل المستشرقون في محاولة الحط من دور الحضارة الإسلامية.

بدأ المنجز الكبير في الفلسفة الغربية مع العقلانية وكان ديكارت هو العلم الأكبر في هذا التيار الفلسفي بالإضافة إلى سبينوزا وليبنتز[6]. وقد بنى ديكارت نظريته الفلسفية على أنه من خلال العقل وحده نستطيع الوصول إلى الحقيقة، (فالمعرفة الديكارتية تضع في اعتبارها هذا العالم الخارجي الذي نعيش فيه ويوجهها العقل، سواء كانت هذه المعرفة تركيبات عقلية خالصة أو مدركات حسية مستمدة من العالم الخارجي وللعقل اولية في قدرته أو احكامه يهدف إلى اليقين عن طريق الفصل الواعي بين الخطأ والصواب)[7]. التيار الذي تلاه خرج من انجلترا وهو معاكس تماماً للعقلانية الفرنسية وكان يؤمن بالتجربة كأساس للوصول إلى الحقائق. وقد كان رواد هذا الاتجاه لوك وبيركلي وهيوم وقد سمي هذا التيار بالتجريبية[8]. ثم جاء كانت ليوحد بين التيارين ويجعل الوصول إلى الحقائق يحتاج إلى كل من التجربة والعقل. وأنا أعتقد أن العداء للشرق كان واضحاً في معالجة الفلاسفة الأوربيين للمشكلة الفلسفية. فقد تجاهل الفكر الأوربي أن الروح هي النصف الثاني

في المشكلة المعرفية وأن الصين والهند وبلاد مابين النهرين ومصر كان لها جهود هائلة في البحث عن حلول ليس فقط مادية بل روحية لمسألة الوصول إلى الحقيقة، فقد قامت الصوفية الإسلامية بإنجاز هائل في هذا المجال وحاولت منذ البداية تسمية الأشياء بأسمائها فقالت أنه يمكن عن طريق الروح التوصل إلى الحقائق وسمي هذا الاتجاه بالعرفان لتمييزه عن المعرفة التي نتوصل اليها عن طريق العقل (وبمعنى اشمل يمكن تعريف التصوف بانه ادارك الحقيقة المطلقة سواء سميت هذه الحقيقة: حكمة أو نور أو عشق أو عدم)[9]. وأنا أعتقد أن الفكر الأوربي حاول منذ البداية حصر طرق التوصل إلى الحقائق بين العقل والتجربة. ولذ فإننا بحاجة إلى اتجاه فلسفي جديد يقوم بما يشبه المنجز الذي قام به كانت في التوحيد بين العقل والتجربة، ليقوم بتوحيد العقل والروح والخروج بحقائق جديدة تآخي الشرق والغرب بدلاً من جعلهما على طرفي نقيض. وكما نلاحظ الآن فإن الفكر الغربي وصل إلى طريق مسدود بحيث أن الاتجاه الفكري الذي بدأ يسود العالم المعاصر هو التفكيكية وأكبر أعلامه هو جاك دريدا. ويظهر من كثير من الأنجازات الحديثة في مجال الفكر أن هنالك أزمة كبرى يمر بها الفكر الغربي. فقد جرى الانتقال من البنيوية إلى ما بعد الحداثة ثم إلى التفكيكية في فترة لا تتجاوز التمانية عقود. وقد انهارت الكثير من مقولات الدوغما الماركسية ليظهر تيار ما بعد الماركسية الذي من أكبر أعلامه سمير أمين وعمانوئيل فالرشتاين وبدأت تصدر كتب مثل " الإنسان الأخير ونهاية العالم" لفوكوياما، و"انهيار الليبرالية" لفالرشتاين، و" الأركيولوجيا واللغة" لرنفرو و"أثينا السوداء" لبرنال و" الاستشراق" لإدوارد سعيد. والكتب الأخيرة كان موضوعها تفكيك الاستشراق والفكر والفلسفة الأوربية.

لقد كان العداء للشرق الذي ساد الفكر الأوربي منذ البداية، والذي تمتد جذوره إلى فترة الحروب الصليبية والاستعمار الواسع لبلدان الشرق، هو الذي قاد إلى توجيه الفكر الأوربي ذلك الاتجاه الذي يمكن أن اسميه مادياً أستبعد كل العناصر الروحية الآتية من الشرق بل حتى الكثير من طرق العلاج ومسائل المعمار الشرقية. وبذا بدأ يتبلور تدريجيا فكر ونزعة أطلق

عليها فيما بعد المركزية الأوربية. وتبنى هذه الفكرة على أساس الغطرسة والإعجاب بالذات والشوفينية الأوربية التي احتقرت كل ما هو آت من الشرق، وهي التي وجهت الفلسفة والبحث العلمي والدراسات الاستشراقية. وقد ترسخ ثقافيا في الفكر الغربي مفهوم التمركز الاوربي (وهو مضمون قسّم العالم إلى مركز وأطراف، استنادا إلى اختراع خرافة "الغرب الابدي" المضاد لـ" الشرق الابدي" وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضروريا من اجل تاكيد غلبة التطور المستمر في الغرب وغلبة عناصر الثبات في الشرق)[10]، والذي يقرأ كتب الرحالة الأوربيين يشم رائحة الغطرسة ويرى الاحتقار الذي يكنه هؤلاء الرحالة للشرقيين والشرق. فقد وجه المستشرق الفرنسي آرنست رينان في نهاية القرن التاسع عشر سهام العنصرية الغربية إلى الشعب السامي كما أسماه واتهمة بأنه عاجز عن إنتاج الفكر وأنه شعب بليد، وقد رد عليه حينها جمال الدين الافغاني[11].

وكانت نتيجة هذه الغطرسة والعنصرية في الفكر الأوربي أن نشأ تيار في التأريخ الأركيولوجيا وعلم اللغة قاد البحث العلمي إلى مناح بعيدة عن الموضوعية تتميز بنزعة رومانسية في النظر إلى اليونان القديمة. وهذا أمر غريب في قارة رفعت لواء العقل طوال الحقبة الحديثة من تأريخ البشرية. وهكذا نشأت النظرية الهندوأوربية التي تصاعدت منذ أن كتب القاضي الإنجليزي في محكمة كلكتا والذي درس قبلها الاستشراق سير ويليام جونز عام 1786 مقاله عن اللغة السنسكريتية[12]وكيف أنها تشبه معظم اللغات الأوربية في تركيبها النحوي والصرفي وفي مفرداتها. منذ تلك الحقبة تصاعدت حمى البحث في هذا الموضوع وصار الأمر في أقصى شدته في سنوات 1890- 1900 و1920 وحتى الحرب العالمية الثانية. ونحاول هنا أن نمر سريعاً على الأدلة الاركيولوجية والتاريخية لأنها لا تمت بصلة مباشرة لموضوع المحاضرة وأركز على الدليل اللغوي.

لقد وقعت النظرية الهندوأوربية في شراك خطأين أولهما منهجي والثاني علمي. والخطأ المنهجي يتلخص في أن موضوع النظرية الهندواوربية هو موضوع واسع ويشمل حقولاً علمية عديدة منها التأريخ الأركيولوجيا

والأثنوجرافيا (علم الأجناس) والأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وأخيراً وهو أهمها علم اللغة. ولما كان علماء الأركيولوجيا لا يمكنهم الإلمام بعلم اللغة وعلماء اللغة لا يمكنهم الإلمام بالأركيولوجيا فقد منح بعضهم الثقة للآخر. ولذا فإذا مارس عالم اللغة بشكل مقصود أوغير مقصود خطأ لا يمكن لعالم الأركيولوجيا أن يكتشفه، ولا يلبث هذا الخطأ أن يتوسع مع الزمن ليصبح هائلاً. وأسطع مثال على ذلك هو التزييف الذي مارسه علماء اللغة في إرجاع أصل الكلمات وأسماء الأماكن والآلهة اليونانية إلى الأصل الهندوأوربي أو ما يسمى ما قبل الهلينية، ومن الناحية الأركيولوجية هي ربط الأركيولوجيين وجود خزف من نوع معين بهجرة شعب بكامله إلى بقعة ما. فلقد تم بعد الحرب العالمية الثانية - بل وحتى قبلها - مراجعة شاملة للنظرية الهندوأوربية وجرى إعادة الاعتراف بوجود أسماء للمناطق والمدن والكلمات اليونانية ذات أصل سامي أو مصري. كما أن وجود أنواع من الخزف في مكان معين لا يعزيه العلماء الآن إلى انتقال شعب معين بل إلى جلبه عن طريق التجارة إلى أماكن جديدة.

أما الخطأ العلمي فهو ذو شقين أولهما هو أن هنالك ثلاث مراحل لتطور أساليب وأدوات الإنتاج لدى الإنسان في مرحلة ما يمكن تسميتها في الأدبيات الماركسية بالمشاعية البدائية ومراحلها هي مرحلة الالتقاط والقنص ثم تلتها مرحلة الرعي ثم جاءت الزراعة. لكن البحوث الحديثة لا تعترف بأن مرحلة الرعي وجدت مستقلة عن مرحلة الزراعة بل أنه الشعوب الرعوية كانت دائماً تعتمد على المجتمعات الزراعية وترتبط بها بشكل وثيق في علاقة منفعة متبادلة تعتمد على المقايضة. وهذا الأمر ينسف النظرية الهندوأوربية برمتها التي تعتقد بأن الهندوأوربيين الأول كانوا شعوب رعوية كانت تمضي يمنة ويسارا منطلقة من موطنها الأول. ومن ضمن الآراء العلمية المتعلقة بموضوع الهجرات هي أن النظرية القائلة بالهجرة الجماعية للشعوب قل مناصروها لتحل محلها ما يسمى بالموجات البشرية أي ما يشابه مثلاً هجرة الأوربيين إلى أميركا أي على شكل مجموعات صغيرة كي تصبح بمرور الزمن جالية ضخمة وهذا الأمر حدث حين هاجر الأنجلوسكسون إلى

الجزيرة البريطانية التي كان يقطنها الكلتيون. أما الشق الثاني فيتعلق بما أقرته العلوم الحديثة من أن انتقال الإنسان عن طريق البحار والأنهر كان أسهل من الانتقال عن طريق البر وبذا تكون علاقة الهنود مثلاً أوثق بالساميين منها بما يدعى أنهم أبناء جلدتهم من الجرمان والشعوب الرومانية والكلتية.

أعود الآن إلى الدليل اللغوي في النظرية الهندوأوربية والذي كان يعتبر عند بداية ظهور النظرية أقوى الأدلة أما الآن فإنه يعتبر أضعفها وأكثرها ثغرات نتيجة للنقد الذي وجه اليه من قبل الكثير من الباحثين.

المنهج الذي أعتمد في الدليل اللغوي يقوم على ما يلي: إنه إذا كلمتان من لغتين بعيدتين جغرافياً عن بعضهما متشابهتين فإنهما تكونان قد وجدتا في اللغة الهندو أوربية الأولى. مثلاً لما كانت كلمة برادر الفارسية وبرذر الإنجليزية وبرودر السويدية متشابهة فلا بد أن تكون هنالك شكل أولي لهذه الكلمة موجود في اللغة الهندوأوربية الأولى. وقد تم على أساس ذلك وضع مجموعة من الكلمات أعتبرت كلها موجودة في اللغة الآرية الأولى وقد (راى منتبود ان اللغة وليس المجتمع هي الخاصية الفريدة المميزة للانسان)[13]. ولما كانت تلك الكلمات تضم أسماء الكثير من أسماء الحيوانات وقليل من أسماء النباتات أفترض أن الشعب الهندو أوربي الأول كان شعباً رعوياً يعتمد على أكل اللحوم بدرجة رئيسة[14] وأنه كان يعيش في منطقة جنوب غربي روسيا شمال البحر الأسود، حيث ان معظم أنواع الحيوانات الموجودة في المخطط اللغوي المفترض وكذلك النباتات القليلة في ذلك النموذج توجد في تلك المنطقة. وأود أن أذكر قسماً من تلك الكلمات التي تخص أسماء الحيوانات والنباتات وهي (قطيع، بقرة، نعجة، معزى، خنزير، كلب، حصان، ذئب، دب، بطة، أوزة، نحلة، بلوط، صفصاف، بذرة[15].

جاء نقد موضوع الدليل اللغوي من العديد من العلماء والباحثين وأذكر هنا أهم هؤلاء. البحث المهم الأول في نقد الموضوع جاء من العالم الروسي الكبير تروبتسكوي وكان ذلك في بداية القرن العشرين وفي بحثه

المعنون " أسس المشكلة الهندوأوربية" والذي كتبه عام 1902 ونشر عام 1939. وقد قال في بحثه ما مفاده أنه ليس هنالك من قرابة لغوية بين اللغات الهندوأوربية بل أن الموضوع يتعلق بمعظمه بكلمات مستعارة من لغة إلى أخرى. ثم جاء العالم المشهور جيمس فريزر ليكتب بحثه الذي انتقد فيه الدليل اللغوي مؤكداً على ان اسمي البتولا والبلوط الواردة في اللغة الهندوأوربية الأولى المفترضة قد تعني أسماء أشجار أخرى. ويضرب مثلاً على أن الأسم الذي يطلق في الإنجليزية على الزان يطلق في الكلمة اليونانية القديمة المشابهة على البلوط.

ومن جملة الانتقادات التي وجهت للنظرية الهندأوربية هو الخلط بين اللغة والأثنوس (العرق أو الرس)، أو كما يقول كولن رينفرو ما مفاده أننا لا يمكننا أن نخلق تماهي بين المجموعات الاجتماعية والمجموعات اللغوية. فلا يمكن أبداً المطابقة بين الإثنوس واللغة في الكثير من البلدان في الوقت الحاضر، فلا يمكننا مثلاً المطابقة بين اللغة الإنجليزية وأثنوسات كثيرة في أفريقيا وهونج كونج وهاواي وهلمجرا. وقد كان العالم الأسترالي الكبير جوردون جايلد قد أكد ذلك في مؤلفة المهم " الآريون" والذي أراد تجاهله بعد ذلك بسبب تجيير النازيين لطروحاته لصالح الدعاية الشوفينية لنظام هتلر في ثلاثينيات القرن العشرين. النقد الآخر الذي وجه إلى هذه النظرية هو محاولة استخدام الهياكل العظمية والجماجم لتحديد إثنوس معين، فالعلم الحديث ينكر هذا الدليل الذي تصاعد سعاره في فترة صعود النازية خلال العقدين العشرين والثلاثين من القرن المنصرم. ولذ فقط قام القائلون بالنظرية الهندوأوربية بالمطابقة بين اللغة واللإثنوس وهو أمر ليس مفروغ منه أبداً. وبدلاً عن ذلك تستخدم في الوقت الحاضر طريقة تحليل مجموعات الدم ولكن بأسلوب حذر ومعقد كي لا يجري الوصول إلى نتائج كاذبة تخدم البعد الإيديولوجي للقائمين على النظرية الهندوأوربية.

اعترض العالم الكبير جيمس فريزر في بحثه المعنون "الدليل اللغوي والحقائق الأركيولوجية والإثنولوجية" والذي نشر عام 1926 على الفكرة القائلة أن الشعب الهندوأوربي الأول كان يعرف المشروبات الكحولية لأن

كلمة مشابهة لكلمة "ميود" (تعني شراب مسكر) توجد في معظم اللغات الهندوأوربية، ويذكر جيمس فريزر بأن كلمة "بيفا" الروسية وتعني بيرة تشبه كلمة لاتينية وتعني أيضاً بيرة الا وهي "bibere"، لكن هذه الكلمات كانت تعني كل ما يشرب من سوائل. فالفعل الروسي "بيت" يعني يشرب ومنه اشتقت كلمة "بيفا" لتحدث بعدها عملية انزياح دلالي أي تغير في المعنى لتحمل اسم هذا الشراب المسكر ولعلي يمكن ان اشير إلى ان كلمة baru الاكدية تعني الحبوب "الشعير والقمح" وليس غريبا على احد ان البيرة التي اول من ابتكرها هم الرافدينيون تصنع من تخمير الشعير[16].

ونحن نجد اليوم كلمة " جمل " في معظم اللغات الهندو أوربية وبتلفظ مشابه كذلك كلمة نخلة "palm" لكن ذلك لا يعني أن كلتا الكلمتان كانتا موجودتان في اللغة الهندأوربية الأولى. الانتقاد الآخر الذي وجهه جيمس فريزر إلى الدليل اللغوي في النظرية الهندوأوربية يتلخص في أن أسماء النباتات المفترضة في اللغة الهندوأوربية الأولى هي لا تعني النباتات نفسها التي نعرفها اليوم، بل أن الشعوب حين تنتقل إلى أماكن جديدة تطلق أسماء نباتاتها القديمة على نباتات جديدة لا تمت لها بقرابة في التصنيف النباتي. فكلمة "peech" الإنجليزية وتعني الزان توجد كلمة مشابهة لها في اليونانية لكنها تطلق على البلوط.

وقد علق أحد الباحثين على موضوع الدليل اللغوي بشكل ساخر معتبراً مجموعة الكلمات المفترض وجودها في اللغة الهندوأوربية الأولى تحمل تناقضات كثيرة بحيث ان الهندوأوربيين الأوائل كانوا يعرفون الزبدة لكن لا يعرفون الحليب، ويعرفون الأيدي والجليد لكن لا يعرفون الأقدام والمطر.

أحاول الآن التحدث عن مسألة أصل الحضارة الإغريقية وهو أكثر المواضيع مركزية في النظرية الهندوأوربية. فالفكر الأوربي قام بفصم العلاقة مع الإرث المسيحي ليبني فكراً علمانياً وضعياً، لكن هذا الفكر كان بحاجة إلى بعد تأريخي يستند اليه فوجد ضالته في اليونان القديمة(ومن الواضح ان الاهتمام انصب على النظم الرمزية، وبخاصة الادب الاغريقي والديانة

المسيحية واعلاء شأن اللاتينية لانها الوسيط والحامل لتلك النظم)[17]، حينها تخلى هذا الفكر عن حالته العلمية الوضعية واتخذ موقفاً أقل ما يقال عنه أنه متطرف في رومانسيته بحيث أن العالم اللساني الألماني الكبير هومبولت كان يصرح دائماً بما مفاده أنه يمكن توجيه النقد لأية مجموعة بشرية تاريخية ولكن ليس لليونان القديمة. ولما كان الفكر الأوربي يحتقر الشرق وبالذات الإسلامي ويمارس غطرسة وشوفينية كبيرة فقد جرت محاولة نكران أية علاقة للساميين والمصريين القدماء بإرساء اللبنات الأساسية للحضارة اليونانية. فقد كانت الفكرة السائدة في اليونان القديمة، بل وحتى في الفكر الأوربي قبل القرن التاسع عشر، أن اليونان كانت محتلة من قبل الساميين ومصر الفرعونية ولفترات طويلة، وهذا الأمر ذكره هيرودوتس وبلوتارخ في تأريخيهما وإفلاطون وأسخليوس في مسرحيته المشهورة "المستجيرات"[18]. لكن الفكر الأوربي بعد القرن التاسع عشر بذل جهوداً هائلة لتسفيه هذه الحقائق وعدها من ضمن الأساطير. كما حاول الفكر الأوربي بعد القرن التاسع عشر تأكيد نظرية أخرى تخالف ذلك تماماً تقول أن اليونان القديمة جرى اجتياحها من الشمال من قبل شعوب هندوأوربية وسموا هذه المرحلة ما قبل الهللينية.

حول موضوع اليونان القديمة واصلها الشرقي أصدر العالم الكبير مارتن برنال عمله الهائل "أثينا السوداء" والذي يمكن عده بالإضافة إلى منجز إدوارد سعيد "الاستشراق" أكبر عملين قاما بتفكيك الفكر الأوربي الذي أنجز منذ عصر التنوير. فهذا الكتاب أثبت في مجلداته الأربعة أنه تمت فبركة اليونان القديمة كي تصبح هندوأوربية في لغتها ودينها وأساطيرها (فهو بذلك يدمغ الدراسات الكلاسيكية الاوربية في تلك الفترة ويزعم انها لفقت تلك الصورة المتداولة عن المعجزة الاغريقية وفحواها ان الاغريق هم صانعو الحضارة الانسانية ووصلوا إلى ما لم يصله احد من الشعوب القديمة ومن ثم فليست لحضارتهم جذور شرقية قط)[19].

إن النظرية القائلة بأن اليونان القديمة كانت محتلة من قبل الساميين والمصريين تسمى النموذج القديم لتأريخ اليونان القديمة، أما النظرية القائلة

بأن اليونان لم تتأثر إلا قليلاً بالحضارات الشامية والمصرية وأنه جرى اجتياحها من الشمال من قبل شعوب هندوأوربية، فإن ذلك النموذج يسمى بالنموذج الهندوأوربي (الآري). والنموذج الأول كان سائداً حتى بداية القرن التاسع، ومنذ تصاعد العنصرية في الفكر الأوربي والألماني بالذات فقد جرى تدريجياً تصعيد الغطرسة والعنصرية واحتقار الشرق ليجري التخلي عن النموذج القديم واستبداله بالنموذج الآري. ولقد تصاعد النموذج في حقبتين هما 1890-1900 و1920-1939.

ولو عدنا إلى الصعوبات التي واجهت إثبات الأصل السامي والمصري للحضارة اليونانية لوجدنا أنم هنالك نوعان من الصعوبات الأول يتعلق بأن المؤرخين والفلاسفة اليونانيين القدماء وبعد وصول حضارتهم إلى الدرجة العليا من الرقي الذي لم تبزها به أية حضارة قديمة، فإنهم بدأوا بمحاولة التقليل من دور الساميين والمصريين في بناء حضارتهم. فكم أقترن أسم المصريين بالزنوج والساميين بالبرابرة في كتابات هيرودوتس وبلوتاخ، وكم كانت تلك التسميات تسري على السنة العامة في أثينا القديمة. فهل يمكن للبرابرة كما يقول مارتن برنال أن يكونوا المنبع الذي استفت الحضارة اليونانية طاقتها منه. ولذا فلم يكن الإرث اليوناني الكتابي عاملاً مساعداً بشكل رئيس في الوصول إلى الحقائق التي كشفها علم الأركيولوجيا وعلم الإيتيمولوجي. كما أن هنالك مبدأ علمي يسمى ' الدليل الآتي من الصمت' يقوم على مبدأ أنه إذا كانت لا توجد أدلة على وجود حضارة معينة في مكان معين، كالفخار أو الرقم الطينية، فإن تلك الحضارة لم تصل إلى ذلك المكان. ولما كانت اليونان وتركيا تملكان مناخاً رطباً بارداً فإن احتفاظهما بالرقم الطينية كان أمراً صعباً قياساً إلى بلاد الرافدين وسوريا ومصر. ولذا فقد **اتصلا** الدليل الآتي من الصمت ليأتي العديد من العلماء المعاصرين ويشككان في صحة استخدامه كدليل علمي لإثبات أو نكران وجود أو عدم وجود حضارة ما في مكان معين. وهنا نجد أن هذا الدليل الآتي من الصمت أستخدم كثيراً فالنظرية الهندو أوربية وعلى مدى مئتي عام لإثبات عدم تأثير الحضارات المصرية والرافدية والسورية في اليونان القديمة.

الصعوبات الأخرى جاءت من القائمين على النظرية الهندوأوربية الذي وكما قلت مسبقاً لم يدافعوا عن شيء وبشراسة مثلما دافعوا عن الأصل الهندأوربي لليونان القديمة، فمثلاً كان هوميروس(هو اول من اعلن صراحة ان اصل اسماء جميع الالهة الاغريق مصري)[20]، وان اليونان كانت محتلة من قبل فرعون مصري اسمه سوسوتريس، الذي تم تحديده بعد ذلك وهو الفرعون سينوسريت من السلالة الثانية عشرة. وقد جرى الاستهزاء بآراء هيرودوتس حول ذلك وحول البعثات التي أرسلها الأمير الفرعوني الأثيوبي ميمنون، لكن وكما يذكر برنال فإن برديات جرى اكتشافها حديثاً أثبتت أن تلك البعثات حدثت حقاً. من الأمور الأخرى التي جرى الاستهزاء بها هي أن مدينة طيبة اليونان بناها قدموس السامي الأتي من صيدا، وقد جرى الاستهزاء بهذا الأمر أياً وعد من ضمن الأساطير[21]. وأود أن أذكر أن الإسم العربي لبلاد الإغريق آت من إسم قديم للشعب اليوني المأخوذ من اللغة الآشورية الذي تدخل مفرد "يماني" من ضمن التنويعات عليه. وكان لدى العرب أسطورة تقول أن يعرب كان يملك ثلاثة أبناء هم عدنان وقحطان ويونان وقد ذهب أحد هؤلاء الأبناء إلى الشمال وهو عدنان والثاني إلى الجنوب وهو قحطان والثالث عبر البحر إلى بلاد الإغريق ولذا سميت اليونان على إسمه، وان كنت ارى ان هناك اصلا سومريا لكلمة الاغريق فـ"اكرا" في اللغة السومرية تعني اشتغل في الارض ومنها اشتقت دلالة الكري وحراثة الارض في اللغات السامية اللاحقة وكلمة كار كوك التي تطلق على المحافظة العراقية المعروفة تعني في اللغة السومرية قلعة العمل الزراعي المنظم تحولت كلمة اكرا إلى اللغة الكنعانية فصارت تعني الارض أو الحقل ومنها اخذتها الفينيقية فاطلقتها على المدينة الفلسطينية المعروفة عكا والتي هي بالاصل عكرا ولربما منها اخذ اليونانيون اسمهم اذا ما علمنا ان اليونانية تلصق حرف السين في نهاية كلماتها فصارت اكريس فضلا عن استيطان اليونانيين لها طويلا .**(والرأي لجورج طرابيشي)**.

ولو عدنا إلى الدليل اللغوي فإن الباحثون في حقل النظرية الهندوأوربية فشلوا خلال المائة والستين سنة الماضية في تحديد أصل 50% من الكلمات

اليونانية و80% من أسماء الأماكن والمناطق والآلهة اليونانية حتى عند اللجوء إلى اللغات الأناضولية الحثية والحورية التي اعتقدوا أنها كانت ذات أثر في اللغة والحضارة الإغريقيتين. ولذا فأنهم كما يقول برنال كانوا كلما استعصى عليهم أسم مكان أو إله أو كلمة قالوا أنها ذات أصل ما قبل هلليني[22]. فأسماء الكثير من المناطق التي تبدأ بمقطع "سام" مثل ساموس وساموثراكه وساميكون جرى الاعتراف قبل القرن التاسع عشر بساميتها وتقع كل هذه المناطق في أمكنة مرتفعة وأسماؤها مأخوذة من الجذر السامي المشترك "سام"[23] ومن ذلك اشتقت كلمة سماء. وتوحي أسماء المدن اليونانية وتشابهها مع الأسماء المصرية والسامية للمدن بأن علاقات اليونان بتينك الحضارتين كانت مكثفة ولم تعتمد على التجارة فقط. فأسم أثينا مأخوذ من اسم الإلهة المصرية نيث بعد القلب الذي حدث للكلمة. وأسم مدينة طيبة التي أسسها قدموس الصيداوي موجود في أسماء بعض المدن المصرية والسامية حتى أن المرحوم هادي العلوي يذكر أن اسم "تاي بيه" عاصمة تايوان مأخوذ من الأصل نفسه[24] وترد أسماء مدن يونانية مثل "ماغيرا" و"ميجارا" والتي توحي بالمفردة السامية "مغارة" مادام لم يرد تفسير مقنع لتلك الأسماء من جانب القائمين على مشروع النموذج الآري. وكما يقول برنال فأن أسماء المدن اليونانية التي يبتدأ بمقطع "كاري" مأخوذ من كلمة "كريات" الكنعانية ثم العبرية والتي كما نعرف تطورت إلى مفردة "قرية" العربية التي لايخفى على احد جذرها السومري والاكدي لاحقا "كار". كما أن أسماء مدن مثل "موثونه" و"ميثون" مأخوذ من كلمة "مثون" المصرية وتعني صراع الثيران التي كانت تملك تقاليد عريقة في مصر القديمة. وكما يورد مارتن برنال فإن اسم نهر يوردانا في كريت مأخوذ من إسم نهر الأردن[25] وكلها تأتي من الفعل "ورد" السامي كما يقول علي الشوك في كتابه "جولة في أقاليم اللغة والأسطورة"[26] ومازلنا في جنوب العراق نستخدم هذا الفعل حين نصف شرب الماشية للماء ولعلي يمكن التخمين ان الفعل ورد ذو اصل سومري فالمقطع السومري "آو" يعني ماء، ودار تعني شق فالمقطع بالاصل اودار قبل ان يحصل القلب المكاني فيها،

أما بالنسبة للآلهة اليونانية فأكثرها مأخوذ من أسماء الألهة السامية والمصرية أو أن هنالك آلهة يونانية كانت عبادتها مشتركة بين الساميين والمصريين ومنها الإله أتيس والذي يتبدى بشكل تيس والذي انقلب كما يقول السيد القمني إلى اسم "ايزيس" واوزيريس لاحقا[27] والذي أسماه القرآن "العزيز" حين يجري الحديث عن قصة النبي يوسف ومنه جاءت كلمة العزة السامية المشتركة والتي مازلنا نستخدمها وبشكل واسع. وأود أن أنوه إلى أن تسمية الفرعون على اسم الإله يرتبط أيضاً بموضوع لبس الملوك تيجان تحمل قروناً لترمز إلى عبادة الثور ومنها جاءت الكلمة الهندوأوربية التي ترد في الإنجليزية "crown" وتعني التاج ولعل لذلك الامر دلالة خفية مع مااختزنته اللغة السومرية من دلالة لكونها اشتركت في مفردة "اين" للدلالة على التاج والهلال معا وليس خافيا ان القرن يشبه الهلال في شكله العام. كما أن أسماء آلهة أخرى مثل إله الرياح الغربية "زفيروس" مأخوذ من كلمة زفير السامية المشتركة والتي تستخدم في العربية.

وقد ظهر أن الكلمات اليونانية التي تخص الحياة المدنية والمواد الكمالية والدين والإدارة والظواهر التجريدية لا تمت إلى اللغات الهندوأوربية بصلة. وهذا قانون عام ينطبق على تأثير اللغات ذات الحضارة الأرقى على اللغات التي دونها في الحضارة. وكما يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي فإن هذا هو واحد من القوانين العديدة للصراع اللغوي وهو أهمها[28]. ويظهر هذا القانون واضحاً في تأثير الفرنسية في الإنجليزية والألمانية في كل من السويدية والروسية وتأثير الآرامية في العربية والأكدية في الفارسية والعربية في الأسبانية والسواحيلي والتأثير الذي تفعله الإنجليزية الأمريكية في لغات شتى في عالمنا المعاصر.

من ضمن المسائل التي لاحظها اللسانيون أن اليونانية القديمة تملك خمس حالات إعرابية في حين أن اللاتينية الأحدث منه تملك ثمانية حالات والروسية تملك ست حالات. ولذا يعتقد مارتن برنال أن ذلك كان بسبب احتكاكها المباشر باللغات السامية.

أعود الآن بعد هذه المقدمة الطويلة إلى الموضوع الأساس في هذه المحاضرة والذي أسميه الاستشراق الإيتمولوجي. فقد حاول إدوارد سعيد في عمله الكبير "الاستشراق" أن يدرس ما أمكن من الظواهر وحقول المعرفة التي خلق فيها العلم الغربي وبغطرسة "شرقاً "، ليس موجوداً في الواقع بل صنع على طاولات الكتابة وغرف البحوث الغربية واشار بوضوح إلى (ان الاستشراق هو الفرع الإسلامي للعداء للسامية هما يتشابهان إلى حد بعيد ويمثلان إلى معا حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية)[29].

بيد أني لم ألاحظ أبداً أن أدوارد سعيد تناول علم اللغة وبالذات الفرع المسمى بالإيتيمولوجي، أي علم أصل الكلمات والذي أسماه عبد الحق فاضل في كتابه "مغامرات لغوية" بعلم التأصيل أو التأثيل.

فهذا العلم الذي وضع علماء اللغة الأوربيون أساسه الحديث تبارى والاستشراق في الغطرسة وحرف الحقائق والسكوت عنها فقط لكي يتماهى في الجهود الضخمة التي بذلها المؤرخون واللغويون الألمان ومن ورائهم جل علماء الغرب لإثبات نظرية الشعوب واللغات الهندو أوروبية. وهذه النظرية أصبحت موضع تساؤل في العقود الأخيرة مع أن أول من حاول نقضها هو عالم اللسانيات والأمير الروسي تروبتسكوي. فالآثاري كولن رنفرو قدم في كتابه "الأركيولوجيا واللغة" ملاحظات مهمة تضع نظرية الشعوب واللغات الهندو أوربية موضع تساؤل. بيد أن الإنجاز الكبير في هذا المجال- والذي جاء متزامناً مع عمل أدوارد سعيد- هو ماقدمه الباحث اللساني الأمريكي مارتن برنال في كتابه "أثينا السوداء" الذي تحدثت عنه آنفاً، وهذا الكتاب مع كونه استفاض في دراسة الجوانب الثقافية التي أراد فيها أن يثبت أن المكونات الأساسية التي شكلت الثقافة الهلينية جاءت من مصر والحضارات السامية، الا أنه لم يتحدث كثيراً عن التأثير اللغوي الكبير للغة المصرية القديمة واللغات السامية في اللغة الأغريقية، وقد ذكر في أحد الفصول أن ربع المفردات الإغريقية مأخوذة من اللغات السامية القديمة والربع الآخر من اللغة المصرية القديمة، الا أنني لم الاحظ أمثلة تناسب أهمية الموضوع.

وقد كان من ضمن دراستي في اللسانيات أن بحثت في أصل الكلمات، وكنت كل مرة أبحث فيها عن الأصل الأول لكلمة ما أجد أن الإيتمولوجيين وضعوا سداً منيعاً يحيط باللغة اليونانية القديمة بحيث لا تجد الا لماماً أصلاً لكلمة يتعدى الحدود التأريخية لهذه اللغة. فما عدا الكلمات المرتبطة بالعهد القديم والمأخوذة من اللغة العبرية، لا تجد مطلقاً كلمات أخرى يبحث في أصلها الآتي من العراق القديم أو سوريا أو مصر القديمة.

ولا أجد سبباً يمنع علماء اللغة من تقصي أصل الكلمات سوى الحالة الاستشراقية المتغطرسة التي طبعت هذا العلم في القرنين الثامن والتاسع عشر بل حتى النصف الأول من القرن العشرين.

فالبحوث العظيمة التي قام بها علماء الآثار كانت كلها مكتوبة باللغات الأوربية الثلاث: الإنجليزية والفرنسية والألمانية وفيها أفردوا الكثير من بحوثهم لفك رموز الخط المسماري والكتابة الهيروغليفية وكتابات اللغات السامية القديمة. ولذا كان من السهل على علماء الأتيمولوجي أن يتقصوا في أصل الكلمات كي يصلوا إلى موطنها الأول الذي إنتشرت منه بعد ذلك في لغات متعددة، وانا أتحدث عن ذلك لأنني وجدت أن الباحثين الإيتمولوجيين يفردون صفحات كاملة للتوصل إلى أصل كلمة ما، بل يبحثون في كل الأصول الممكنة لكلمة ما لكنهم لا يبحثون أبداً في إمكانية ورود هذه الكلمة من أصل سامي أو سومري أو مصري.

وعلى الرغم من أن الاستشراق الروسي ومن بعده السوفييتي كانا يختلفان عن الاستشراق الغربي ويتسمان بسمة إنسانية، الا ان الأيتيمولوجيين الروس كانوا يحذون حذو الإيتمولوجيين الغربيين في محاولة طمس الحقائق اللغوية. وهنا أردت أن أورد حادثة أثارت إنتباهي في فترة دراستي للماجستير في إحدى الجامعات في مدينة سانت بطرسبورج (لينينجراد). فقد كان من ضمن المواد المقررة علينا في تلك الفترة هي مادة تاريخ الكتابة. والغريب أن الكتاب المقرر ذكر جميع أنواع الكتابة ولم يذكر الكتابة المسمارية، التي كانت هي أول كتابة عرفها التاريخ الإنساني.

ويبدو ان تأثر علم اللغة الروسية المباشر بالعلماء الألمان في اللسانيات كان هو العامل الذي جعل علم الإتيمولوجي الروسي ينحو منحى استشراقياً غربياً. فبالرغم من الجهود الضخمة للروس في مضمار علم اللغة الأ أن ثلاثة ارباع البحوث والكتب الخاصة بعلم اللغة الروسي كتبت أصلاً من قبل علماء لغة وباحثين ألمان، لا بل أن المعجم الإيتيمولوجي الرئيس للغة الروسية كتب من قبل إيتيمولوجي ألماني إسمه ماكس فاسمر وتمت بعد ذلك ترجمته إلى اللغة الروسية مع إضافات من قبل الباحث والأكاديمي السوفييتي تروباجيف.

وأنا أعتقد أن السبب الرئيس للمنحى الاستشراقي في البحوث الإيتيمولوجية في أوربا - ما عدا مسألة التأثر بالعلماء في المجالات الأخرى - هو أن تقصي أصل الكلمات قاد الباحثين الإيتيمولوجيين إلى حقائق خطيرة لم يصدقوها في حينها. فمعظم المفردات التي تنتمي إلى طائفة " المفردات الأساسية" مثل الأرض، السماء، الموت، الحياة.. الخ لم تكن من أصل هندو أوربي. كما أن مفردات تعتبر مركزية في الثقافة مثل الألوان والمفردات الخاصة بأمور الزراعة هي بمعظمها ليست - من اصل هندو أوربي. ولما كان الباحثون في حينها في أعلى درجات الإعجاب والتقديس للغاتهم بحيث أن اللغة الألمانية كانت بموقع اللغة اللاتينية والعربية من ناحية كونها مقدسة وكذلك الفرنسية والإنجليزية إلى حد ما، فإنهم، كما أعتقد، لم يريدوا ان يسيروا بعيداً في هذا الإتجاه ليجدوا امامهم درباً واحداً يفضي إلى الحضارات الكبرى التي كانت مجاورة لما يسمى بالشعوب الهندو أوربية، الا وهي حضارات العراق القديم وسوريا ومصر القديمة، تلك الحضارات التي جرت فيها صياغة المفردات الأساسية والمفاهيم المهمة بحيث أن ملحمة جلجامش لم تضع فقط توصيفاً لمفاهيم الموت والحياة بل ناقشتهما بعمق يبز أعتى الوجوديين المعاصرين. فإرجاع الكلمات إلى إصول رافدينية أو مصرية هو رفع من شأن تلك الشعوب التي بقي آرنست رينان والفلاسفة الألمان ومن خلفهم الجوقة الأوربية برمتها يشتمونها بكرة وأصيلا في كتبهم التي كانوا يعتقدون حينها أنها علمية وموضوعية.

والمعضلة الثانية التي يبدو انهم واجهوها حين تعمقوا في البحث في أصل الكلمات هي أنهم أعتبروا لغات البلطيق - وهنا اقصد اللغتين اللاتفية واللتوانية وليست الإستونية لأنها تنتمي إلى عائلة اللغات الاوجرو-فنلندية - هي أكثر اللغات الهندو أوربية التي حافظت على المفردات وبناء الجملة في اللغة الهندو أوربية الأولى المفترضة. لكن أحد البحوث الحديثة للساني أمريكي إسمه أنديس كاولينس أظهرت أن هنالك تقارباً كبيراً بين اللغة السومرية واللاتفية في كثير من المفردات الأساسية والمفردات المهمة الأخرى مثل المفردات الزراعية والرعوية ومفردات القرابة. ولذا فقد وجد العلم الإيتيمولوجي الغربي نفسه ثانية في بداية الطريق ذاته الذي يقوده في النهاية إلى الحضارات الكبرى الأولى في العراق وسوريا ومصر. ولقد لاحظت أن اللغة الروسية واللغات السلافية الأخرى قد أخذت الكثير من المفردات من لغات البلطيق، قياساً إلى عائلة اللغات الجرمانية- أي الألمانية والإنجليزية والسويدية وغيرها-. وبذا فإن معرفة تقارب اللغتين اللاتفية والسومرية يحل الكثير من الألغاز الخاصة باللغة الروسية ومصدر الكثير من الكلمات المهمة فيها. فكلمات روسية مثل DEN وتعني يوم هي في اللاتفية DIENA في حين أن كلمة مشابهة في السومرية هي DANNA والتي تعني 12/ 1 من اليوم. كلمة AREOL الروسية تعني نسر وهي في اللاتفية ARANIS أما في السومرية فهي URIN والأمثلة كثيرة. بيد ان جميع الأمثلة تخص كلمات مركزية في اللغة، تتعدى المفردات الأساسية إلى إستعمالات أخرى.

السبب الثالث كما أعتقد هو أن أي محاولة لإرجاع أصل الكثير من الكلمات إلى مشارب رافدينية ومصرية سيقود منطقياً إلى القناعة بتأثر اللغة اليونانية القديمة بتلك اللغات وهذا ما كان العلم الأوربي لا يريد له ان يحدث. فالنظرة إلى اليونان القديمة كانت تتصف حينها بالرومانسية القصوى، بحيث أن الفكر الأوربي الحديث برمته صيغ ليتماهى في الحضارة الإغريقية التي أصبحت مهرباً الحادياً - على الأقل في الجانب الفلسفي منه- من المسيحية التي قتلت غير مأسوف عليها. فالفلسفة الحديثة منذ

ديكارت مروراً بكانت وبقية الفلاسفة الألمان والإنجليز بنيت على أساس الفلسفة اليونانية واقرب مثال على ذلك هو الفلسفة النيتشوية القائمة على العنصرين الأبولوني والدينوسيوسي، كما تم بناء المسرح والموسيقى والعلوم الطبيعية على أساس العلم الأغريقي القديم. ولذا فقد بذلت جهود جبارة لإلحاق اليونان بالشجرة الهندوأوربية وبموازاة ذلك تم محق أية معلومة أو محاولة تبرز التأثير السامي والمصري في اليونان القديمة.

هذا الأمر يذكر حقاً بما استفاض ميشيل فوكو في الكتابة عنه الا وهو إستخدام المعرفة كسلطة[30]، الأمر الذي لم يحاول فرانسيس بيكون البحث فيه من ناحية إستخدام الإنسان للمعرفة كسلطة على أخيه الإنسان بل إستخدام المعرفة كسلطة للسيطرة على الطبيعة.

ولقد حاولت أن أصنف الجوانب التي جرى فيها طمس وتجاهل الحقائق اللغوية فيما يخص أصل الكلمات في النقاط أدناه:

- يتقصى الباحث أصل الكلمة فيصل إلى الأصل اليوناني ويتوقف عنده، مع أن الكلمة تملك أصلا أقدم. فكلمة KANON وتعني قانون أو قاعدة يجري تقصي البحث في أصلها حتى يصل الباحث إلى المفردة اليونانية، التي تعني اصلاً قصبة القياس ومنها جاء إسم المدفع في الكثير من اللغات منها السويدية والفرنسية التي أخذتها من اللاتينية وتعني فيها أنبوب وهي مأخوذة من الإغريقية. وقد ورد ذلك في خمسة معاجم أيتيمولوجية إحدها إنجليزي والآخر سويدي والثلاثة الباقية روسية. لكن كلمة قانون اليونانية مأخوذة أصلاً من كلمة قناة الآرامية وتعني قصبة وقد ورد ذلك في معجم الألفاظ السريانية في المعاجم العربية وهو من تأليف البطريرك مار إغناطيوس أفرام الأول ان kanouna هي شاقول البناء[31]. ومنها جاءت تسمية الرمح بالقناة لأن السنان يركب عليها. وهناك أمثلة أخرى تصنف تحت هذه الفئة منها EARTH المأخوذة من كلمة مشابهة باليونانية بيد أن الكلمة اليونانية مأخوذة على الأرجح من كلمة AGAR السومرية بمعنى حقل. ومن الجدير بالذكر أن العلامة إبراهيم السامرائي أفرد فصلاً لمعجم الالفاظ السريانية

في المعاجم العربية إنتقد فيه بعض مواقع الخلل في هذا المعجم، ومنها أن المؤلف لم يفرق بين الكلمات التي من أصل سامي مشترك والكلمات العربية ذات الأصل السرياني[32]، وأعتقد أن هذا الأمر مهم جداً في الدراسات الإيتمولوجية لأننا نجد الكثير من الكلمات الروسية هي من أصل سلافي مشترك ولذا فلا يمكن ارجاعها إلى اللغة البولونية التي تأثرت الروسية بها في بعض المواقع، أو أن نرجع بعض الكلمات السويدية إلى أصل الماني أو إنجليزي في حين أنها من أصل جرماني مشترك لهذه اللغات مأخوذ من اللغة الجرمانية الأولى.

- يستخدم الباحث تعبير "من أصل غير معروف" لكلمات تعتبر أما من فئة الكلمات الأساسية أو أنها كلمات مركزية في اللغة. فكلمة حرب في السويدية مثلاً هي KRIG وهي مأخوذة من الألمانية ومن قبلها من اللاتفية. ولما لم يجد الباحثون أصلاً لها في اللغات الهندو أوربية إلتجأوا إلى مصطلح " الأصل الغامض" في حين أن الكلمة مأخوذة على الأرجح من المفردة السومرية KARASH والتي تعني موقعاً عسكريا. **(المعجم ا لسومري لباحث اللاتفي. . .)**

- يصل الباحث إلى الأصل العربي أو العبري للكلمة ويتوقف. لكن الكلمة العربية أو العبرية مأخوذة بدورها من اللغات السامية لما بين النهرين أو من اللغة السومرية، فكلمات مثل مترجم، سلطان، سمسم، فيل هي جميعاً ذات أصول أما أكدية أو آرامية أو سومرية. وقد إرتكب اللغويون العرب القدماء الخطأ نفسه- وكانوا معذورين بالتأكيد - وتصوروا أن الكلمات التي لم يجدوا لها أصلاً عربياً هي من أصل فارسي. ولم يمط اللثام عن ذلك الا العلامة طه باقر في كتابه " معجم الدخيل في العربية" الذي أرجع الكثير من الكلمات التي كنا نتصور أن أصلها فارسي إلى أصول سومرية وأكادية وآرامية، مثل زعفران، زمبيل، أباب، إرجوان، بستوكة، سنديان، سيسبان، سوسن، لوبياء.. وغيرها[33].

- وأخيراً فإن تأثير الفكر الاستشراقي المتغطرس واضح على البحث الإيتيمولوجي. ففي الكثير من المعاجم الإيتيمولوجية ترد عبارة " الكلمة

من أصل شرقي" أو " الكلمة من لغات بلاد البحر المتوسط" وهو توصيف غير علمي لأن الشرق لا يتكلم لغة واحدة، وتحيط البحر المتوسط بلاد تتبع لأربع شجرات لغوية. وتدخل ضمن هذه الفئة كلمات مثل بجع، فلفل.. وغيرها.

في نهاية مقالي هذا أردت أن أورد مثالاً على كيف أن البحث يتعدى حتى حدود الغطرسة ويصبح أمراً مضحكاً. ففي جميع المعاجم الإيتمولوجية المعروفة اليوم يرد أن أصل كلمة نحاس COPPER مأخوذة من كلمة قبرص. في حين أن الموضوع مقلوب فقد سميت قبرص بهذا الإسم لأن النحاس كان يجلب منها. ويورد العلامة طه باقر في معجمه حول الدخيل في العربية أن كلمة نحاس(صفر) مأخوذة على الأرجح من كلمة زمبر السومرية بالمعنى نفسه[34].

ومادمنا نتحدث عن علم الأتيمولوجي فإنني أود أن أتحدث عن تأثير اللغة الآرامية في اللغة العربية ومدى استعارة الكلمات من اللغة الآرامية إلى الى العربية. اللغة العربية إحدى اللغات السامية تقسم إلى شمالية وجنوبية، وقد ماتت العربية الجنوبية التي كانت تنقسم إلى أربع لهجات هي السبأية والمعينية والحضرمية والقتبانية. ويضم اليها د. صبحي الصالح اللغة الحبشية[35]، بينما يعتبرها د. علي عبد الواحد وافي مستقلة حالها حال الأكدية والكنعانية والآرامية[36]، والرأي الأخير هو رأي الكثير من الباحثين الغربيين مثل السوفييتي يشمالوف وليسلاو والمعجم الموسوعي السوفييتي للسانيات. أما العربية الشمالية فتنقسم إلى لغتين الأولى ماتت منذ أكثر من ألفي عام وتسمى عربية النقوش لأنها وجدت في نقوش آثريه وتقسم إلى اللهجات الثمودية والصفوية واللحيانية[37].

كانت هذه اللغة قد تأثرت كثيراً باللغة الآرامية بحيث أصبحت ما يشبه اللهجة الآرامية. أما العربية الباقية فهي التي نتكلمها الآن والتي كانت تنقسم إلى لهجات عديدة أهمها التميمية والقرشية. ، وبعد صراع طويل انتصرت الأخيرة. لكن اللغة العربية الباقية تأثرت هي أيضاً بالآرامية مع أنها انتصرت

عليها وجعلتها لغة صغيرة بعد أن كانت لغة بلاد الهلال الخصيب بلا منازع. ولو أخذنا المجالات التي استعارت اللغة العربية فيها الكلمات من الآرامية فإننا نجد أن مفردات الزراعة والري وصيد السمك واللباس والعمارة والدين وأسماء الأشهر أخذت بنسب متفاوتة من الآرامية. فالعربية حين جاءت إلى العراق وبلاد الشام وأصبحت عاصمتها في معقلين من معاقل اللغة الآرامية الأولى في الكوفة في العراق والثانية في دمشق لم تجد بداً من أن تأخذ مفردات كثيرة من هذه اللغة السامية القريبة منها في الأصوات والألفاظ لاستيعاب الكثير من الأشياء والمفاهيم التي دخلت إلى اللغة العربية التي أصبحت لغة حضارة. ومنذ مجيء العربية إلى معاقل اللغة الأرامية فقد بدأت هذه اللغة في الاضمحلال طبقاً لقوانين الصراع اللغوي التي من بينها كون اللغتان متشابهتان وكون اللغة العربية هي لغة المنتصر. ولو أتينا مثلاً إلى اللغة الفارسية لوجدنا أنها بقيت حية لأنها لا تشبه اللغة العربية وليست من فصيلتها.

وكما قلت فأن الكثير من الكلمات جرت استعارتها من الآرامية إلى لغتنا وفي مجالات مختلفة فمن الكلمات الداخلة ضمن الدين نجد كلمات مثل الصوم والصلاة والحج الجبروت والكهنوت واللاهوت والناسوت والطاغوت والسبط والمسيح والنصارى والرحمن والقيوم والجنة والفردوس والسكينة وعاشوراء والطور وطوبى والكاهن وغيرها[38]، أما الكلمات الخاصة بأسماء النباتات فنجد كلمات مثل أجاص وبلوط وجرجير وحلفاء وخرنوب وخلاف(صفصاف) وفجل وكراث وكرفس وفستق وشيلم وكمثرى ولفت[39]. أما أسماء الحيوانات فمنها عجل وخروف وكلب وحمار وجاموس وقط وخنزير[40]. وهناك كلمات أخرى منتمية إلى فئات تيماتية مختلفة منها بطاقة وبلور وزجاج وتنور وتلميذ وحانوت وطوفان وفدان ومرزاب وميمر التي تعني هيا فلتغنِّ[41] في الاكدية قبل ان تعني قصيدة في اللغة الآرامية.

واذا اردنا الحديث عن اللهجة العراقية. فانني أود في البداية الإشارة إلى بحث كتبه أحد اللسانيين الروس عن اللغة البشكيرية فوصف بالأمثلة

سبعة طبقات لغوية كل طبقة جرى فيها استعارة مفردات من لغة معينة هي لغة الأمة التي قامت باحتلال بشكيريا. وهذه الطريقة في البحث هي ما يسمى في علم اللغة بالحفريات اللغوية وقد أستخدمت كثيراً منذ القرن التاسع عشر في النظرية الهندأوربية. وإذا كانت اللغة البشكيرية تملك سبعة طبقات فإن اللهجة العراقية ماهي إلا كرنفال لغوي. حقيقي. فتعبير مثل "هب ريح" التي نطلقها على الإنسان البارع لا بد أنها جاءت من تأثيرات انساق اللغة السومرية التي كانت اعلام الاسماء فيها عبارة عن جملة كاملة فكلمة انكيدو هي بالاصل ان=سيد، كي= الارض، دو تعني مشى طويلا، وترجمتها السيد الذي طاف الارض، وكذلك زاكيزي وهو الملك الذي وحّد سومر فاسمه مكون من زا= وتعني الحجر الكريم المقدس ويطلق للتفرد، كي= الارض، زي =الروح وترجمة اسمه المتفرد الذي يحمل روح الارض، كما تحفل لغات متعددة باستخدام جمل كأسماء للبشر أو لوصف حالات كما هو في لغات الهنود الحمر واللغات الاسترالية والإفريقية، ولذا أعتقد أن هذا التعبير جاء من اللغة السومرية بعد ترجمة على طريقة الاستنساخ أو الإستعارة بالترجمة. كما أن الكثير من المفردات الخاصة بالنخلة والمجموعة التيمانية التي تتعلق بها أخذت من اللغة السومرية ثم الأكدية التي تلتها، فكلمات مثل و"جشمار"او جمار جاءت من السومرية[42] أما كلمة "تالة" و"تبلية" فإنها أكدية[43] وكلمات تمرتا وتعني التمر و"شيص" بمعنى المستنفذ أو المستهلك وتقال للنخلة التي لم تلقح أو التمر الردئ ايضا فهم آراميتان[44] اما كلمة دكَل التي تعني النخل في الكلدانية وهي احد اللهجات الارامية فقد اطلقت لاحقا على نهر دجلة كما ترى الكاتبة هداية السالم[45]، بينما يرى د. طه باقر أن أسم دجلة والفرات أخذا من اللغات الفراتية القديمة وكذلك أسماء مهن مثل نجار وإسكاف (معجم الدخيل. . .) كما أننا نجد أن هنالك أوزاناً في اللهجة العراقية لا تدخل ضمن أوزان اللغة العربية مثل المفردات على وزن فاعول[46]: سابوح ولاعوب وناطور وحاصود والتي تؤكد صيغة المبالغة التي يقابله في العربية كلمات على وزن فعّال مثل منَاع وهمّاز وهيّاب. وكما يؤكد د. على عبد الواحد وافي فأن

اللغة الآرامية كانت لم تزل لغة الشارع في سوريا حتى بداية القرن التاسع عشر بينما كانت العربية لغة العلم والكتابة والمعاملات. وكما يذكر ابن بطوطة فأن عرب البطائح كانوا يتكلمون النبطية. ولو كان عرب الأهوار يتكلمون اللغة الآرامية حتى القرن الرابع عشر فهذا يعني أن تلك اللغة لم تمت في الريف العراقي الا بعد ذلك بقرنين أو قرن على الأقل، وأعتقد أن من كانوا يتكلمونها هم الصابئة الذين يعتمدون على الماء كثيرا في طقوسهم فضلا إلى ان وجودهم في الأهوار يحميهم من سطوة السلطة المركزية ومن ثم هيمنة اللغة العربية، اذ إنهم طائفة ذات زواج داخلي وذات علاقات وثيقة داخل نفسها تبعدها عن تأثير المحيط بشكل ما.

إن ظاهرة القلب التي تمتاز بها اللهجة السورية في كلمات مثل جواز مقلوب زواج وتجعزني مقلوب تزعجني تصطفل مقلوب تفتصل وغيرها سببه أنهم كانوا لفترة قريبة يتكلمون اللغة الآرامية التي تختلف في قوانينها الصوتية عن العربية. وفي اللهجة العراقية نلاحظ ظواهر صوتية أخرى مثل عدم استخدام الهمزة في داخل الكلمة في كلمات مثل مسعلة بدل مسألة وجعر[47] بدلا عن جأر وهيعة بدل هيئة وقلب اللام نوناً في نهاية الكلام مثل عزرايين بدل عزرائيل تامين من تأميم. لكن القلب الأهم هو ما يحدث مع القاف التي تنقلب إلى كاف(جيم غير معطشة)[48] أو جيم أو كاف في مفردات مثل قلب وقدم وقال وقتل، ولو أن بعض علماء اللغة العربية يعزون ذلك إلى لهجة تميم وقيس وهذيل، الا أنني أعتقد أن علماء اللغة العرب لم يقروا بتأثير اللغة الآرامية في أرياف العراق. كما أن من الظواهر الصوتية الآتية من اللغة الآرامية هي قلب الضاد والظاء إلى طاء مثل ناطور بدلاً من ناظور وبرطلة بدلاً من برظلة. كما اعتقد أن تسكين أواخر الكلمات أو استخدام الأسماء الخمسة في حالة الرفع فقط هو الظاهرة الكبرى التي هزمت فيها اللغة العربية الفصحى أمام اللهجات العربية ومن بينها اللهجة العراقية، وسببها هو أن الناس كانوا يتكلمون لغات ليس فيها إعراب.

بالنسبة لأسماء الأماكن الآرامية في العراق نجد أن ذلك واضحاً في شمال العراق أكثر من جنوبه القريب من السلطة المركزية وبالتالي قريب من

تأثير اللغة العربية. ففي الجنوب نلاحظ أسماء مثل بابل (باب إيل) وكربلاء (كور باب ايل)[49] وبصرياثا وهو أسم ارامي للبصرة يعني منطقة الصرائف[50] ولعله مشتق من باس راه وتعني بالفارسية ملتقى الطرق كما يرى ياقوت الحموي، كما نجد أسماء مثل بعقوبة(بيت العقوبة) وأربيل (اربائيلو) أي الآلهة الأربعة، (ولعل الكتبة الاشوريين فسروا الصيغة السومرية القديمة لاسم المدينة اوربليم تفسيرا جماهيرا على انه يعني اربعة آلهة)[51] وأسم هولير الذي يعتقد عامة الأكراد أنه كردي هو مجرد قلب لكلمة أربيل التي تغيرت بمرور الزمن لتصبح أرويل ثم أخير هولير بالقلب اذا ما علمنا ان قلب الباء واوا أو لحرف V وبالعكس احد صفات اللغات الارية. ونجد أسماء في مناطق في الموصل ودهوك مثل برطلة(منطقة الظل). وقد أفرد الدكتور طه باقر مسرداً لأسماء الأماكن في العراق واصلها التاريخي في كتابه المهم (معجم الدخيل في العربية). لكن المنطقة التي بقيت تحتفظ بالكثير من الأسماء الآرامية لأماكنها هي سوريا ولبنان.

في نهاية الحديث عن اللهجة العراقية لا بد من الحديث عن اللهجة البغدادية. فهذه اللهجة كانت لهجة العاصمة ولذا فقد تميزت بحالة التعالي والرقة مما أدى إلى لفظ الراء عيناً كما حدث بالنسبة للهجة باريس التي كانت تلفظ الراء غيناً وأثرت على فرنسا بكاملها ثم أنتقل التقليد إلى اللغة الألمانية فأخذ الناس الذين يتكلمونها يلفظون الراء غيناً. وهذا بالضبط ما حدث للهجة بغداد التي أخذ أهالي الموصل يقلدونها في لفظ الراء بالطريقة التي نشهدها اليوم بل أنهم أخذوا لهجة بغداد بكاملها. ولما كان السوريون يتكلمون الآرامية(وكذلك اللبنانيون) حتى بداية القرن التاسع عشر فقد استعاروا لهجة بغداد حين بدءوا يتكلمون العربية. أما أهالي بغداد فقد بدأوا يتكلمون لهجة جديدة بسبب اللهجات العراقية الكثيرة التي دخلتها من الغرب والوسط والجنوب. الفئتان الوحيدتان اللتان بقيتا تتكلمان اللهجة البغدادية هما المسيحيون واليهود البغداديون، وقد أرادت مني الناقدة الفنية أمل بورتر أن أكتب بحثاً عن لهجة مسيحيي بغداد التي مازالت تتقنها. وقد ذكر المرحوم زكي خيري في لقاء معه في مجلة الثقافة الجديدة أمراً أثار انتباهي

فقد قال أننا كنا نتكلم في بداية القرن العشرين لهجة تشبه لهجة ألف ليلة وليلة. فهذه الحكايات في لغتها الأصلية كانت مكتوبة باللهجة البغدادية وخصوصاً ما يسمى منها بالمرحلة البغدادية، لتفريقها عن المرحلة القاهرية، لكن النساخ غيروا فيها كثيراً بحيث جعلوا من لغتها قريبة من اللغة العربية الفصحى. والآن دخلت اللهجة العراقية في ما يمكن أن نسميه مرحلة الانحطاط وكم حري بطلاب الماجستير والدكتوراه في اللسانيات في الجامعات العراقية أن يرصدوا ظواهر وتعابير ومفردات مثل "ضربني بوري" و"حواسم" وغيرها من المفردات.

المصادر

- د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ط1، 1411هـ، 1991م، ص626.
- روجيه غارودي، حوار الحضارات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982، ص8.
- اثينا السوداء مارتن برنال ترجمة د. فاروق القاضي المجلس الاعلى للثقافة القاهرة 2002، ص344.
- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج1، ص190-195، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005.
- (المعجم الموسوعي للسانيات، إصدار معهد اللسانيات، دار "الأنسكلوبيديا السوفيتية"، المحرر العام في أن يارتسيفا، ص 596 موسكو 1990 (بالروسية).
- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم د. ابراهيم مصطفى ابراهيم دار الوفاء لدنيا الطباعة مصر 2000، ص223.
- الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف آنا ماري شميل ترجمة محمد اسماعيل السيد دار الجمل 2006، ص7.
- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم د. ابراهيم مصطفى ابراهيم دار الوفاء لدنيا الطباعة مصر 2000، ص223.
- المركزية الغربية اشكالية التكون والتمركز حول الذات د. عبدالله ابراهيم المركز الثقافي العربي بيروت، ص19.
- منهج الافغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام د. زاهد روسان مجلة جامعة دمشق مج24 العدد الاول والثاني 2008، ص353.
- قصة الانثروبولوجيا عالم المعرفة د. حسين فهيم العدد 89 في فبراير 1986، ص79.

- المستطرف الصيني هادي العلوي دار المدى، 1994، ص23.
- الاسطورة والتراث سيد القمني المركز المصري لبحوث الحضارة 1999، ط3، ص308.
- علم اللغة علي عبدالواحد وافي دار نهضة مصر 2004، ط4، ص32.
- الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ادوارد سعيد ترجمة محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006، ص79.
- المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو جيل دولوز ترجمة سالم يفوت المركز الثقافي العربي بيروت 1987، ص24.
- معجم الالفاظ السريانية في المعاجم العربية: مجلة المجمع العلمي العربي ج3، مج24، في 1 تموز 1949، ص485.
- دراسات في اللغتين العربية والسريانية، ابراهيك السامرائي، دار الجيل بيروت 1985، ص22 وما بعدها
- من تراثنا اللغوي القديم، طه باقر، بيت الوراق للطباعة والنشر والتوزيع بغداد 2010 ص111/ 114/ 121/ 125/ 163.
- دراسات في فقه اللغة العربية، د. صبحي الصالح دار العلم للملايين بيروت 2004 الطبعة 16 ص53-54.
- الاساس في فقه اللغة العربية فولفيدريتش فيشر ترجمة سعيد بحيري، مؤسسة الممتاز للطباعة والنشر القاهرة 2002، ط1، ص32.
- الالئ السريانية قاموس سرياني -عربي، جوزيف اسمر ملكي، دار الينابيع دمشق 2010، ص114.
- قاموس اللغة الاكدية -العربية د. علي ياسين الجبوري هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث 2010 ص243-345.
- القاموس المندائي الشيخ خلف عبد ربه لفتة والمهندس خالد عودة كامل، ص341-369.
- المقاصد في نزاوع العرب وسجاياهم هدايت السلطان السالم مطبعة حكومة الكويت 1965، ط1، ص40-41.
- اصوات العربية بين التحول والثبات د. حسام النعيمي جامعة بغداد سلسلة بيت الحكمة 1989، ص26-29.
- موسوعة العتبات المقدسة جعفر الخليلي، مؤسسة الاعلمي بيروت 1978، ج8، ص10، مقال للدكتور مصطفى جواد.
- الاساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي د. ناجي عباس الركابي، دار تموز دمشق 2012، ص218.
- جولة في اقاليم اللغة والاسطورة علي الشوك دار المدى للنشر والتوزيع دمشق 1998.

الهوامش

(1) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ط1، 1411هـ، 1991م، ص626.

(2) روجيه غارودي، حوار الحضارات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982، ص8.

(3) اثينا السوداء مارتن برنال ترجمة د. فاروق القاضي المجلس الاعلى للثقافة القاهرة 2002، ص344.

(4) ينظر هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج1، ص190-195، دار التنوير، بيروت، ط2، 2000.

(5) المعجم الموسوعي للسانيات، إصدار معهد اللسانيات، دار "الأنسكلوبيديا السوفيتية"، المحرر العام في أن يارتسيفا، ص596 موسكو 1990 (بالروسية).

(6) للمزيد ينظر الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم د. ابراهيم مصطفى ابراهيم دار الوفاء لدنيا الطباعة مصر 2000ص223.

(7) المصدر نفسه ص68.

(8) للمزيد ينظر المصدر نفسه ص247.

(9) الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف آنا ماري شميل ترجمة محمد اسماعيل السيد دار الجمل 2006 ص7.

(10) المركزية الغربية اشكالية التكون والتمركز حول الذات د. عبدالله ابراهيم المركز الثقافي العربي بيروت ص19.

(11) ينظر منهج الافغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام د. زاهد روسان مجلة جامعة دمشق مج24 العدد الاول والثاني2008ص 353.

(12) قصة الانثروبولوجيا عالم المعرفة د. حسين فهيم العدد89 في فبراير1986ص 79.

(13) قصة الانثروبولوجيا ص82.

(14) الأركيولوجيا واللغة : لغز أصل الهندو- أوربيين، كولن رنفرو، مطبعة جامعة كامبردج 1987، ص46 (بالإنجليزية).

(15) ينظر المصدر نفسه ص47.

(16) ينظر القاموس الاكدي -العربي ص82.

(17) المركزية الغربية د. عبدالله ابراهيم المركز الثقافي العربي بيروت ص15-16.

(18) اثينا السوداء ص51.

(19) اثينا السوداء ص38.

(20) اثينا السوداء ص47.

(21) االمصدر نفسه ص222.

(22) اثينا السوداء ص137.

(23) المصدر نفسه ص139.

(24) ينظر المستطرف الصيني هادي العلوي دار المدى1994ص23.

(25) اثينا السوداء ص138.

(26) ينظر جولة في اقاليم اللغة والاسطورة، علي الشوك، دار المدى للنشر والتوزيع دمشق 1998 ص176.

(27) للمزيد ينظر الاسطورة والتراث سيد القمني المركز المصري لبحوث الحضارة 1999ط3 ص308.

(28) ينظر علم اللغة علي عبدالواحد وافي دار نهضة مصر 2004 ط4 ص32.

(29) الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ادوارد سعيد ترجمة محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة2006 ص79.

(30) للمزيد المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو جيل دولوز ترجمة سالم يفوت المركز الثقافي العربي بيروت1987ص24.

(31) ينظر معجم الالفاظ السريانية في المعاجم العربية : مجلة المجمع العلمي العربي ج3مج24 في 1تموز1949 ص485.

(32) ينظر دراسات في اللغتين العربية والسريانية، ابراهيك السامرائي، دار الجيل بيروت1985 ص22 ومابعدها.

(33) ينظر من تراثنا اللغوي القديم، طه باقر، بيت الوراق للطباعة والنشر والتوزيع بغداد2010 ص111/ 114/ 121/ 125/ 163.

(34) من تراثنا اللغوي القديم طه باقر ص133.

(35) دراسات في فقه اللغة العربية، د. صبحي الصالح دار العلم للملايين بيروت2004 الطبعة16 ص4053.

(36) فقه اللغة د. علي عبدالواحد وافي دار نهضة مصر2004 ط3 ص25.

(37) ينظر الاساس في فقه اللغة العربية فولفيدريتش فيشر ترجمة سعيد بحيري، مؤسسة الممتاز للطباعة والنشر القاهرة2002 ط1 ص32.

(38) ينظر الالئ السريانية قاموس سرياني -عربي، جوزيف اسمر ملكي، دار الينابيع دمشق2010ص114.

(39) المصدر نفسه ص244-253.

(40) المصدر نفسه267.

(41) قاموس اللغة الاكدية -العربية د. علي ياسين الجبوري هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث 2010 ص243-345.

(42) من تراثنا اللغوي طه باقر ص75.

(43) المصدر نفسه ص75-76.

(44) القاموس المندائي الشيخ خلف عبد ربه لفتة والمهندس خالد عودة كامل ص341 ٦٩٣.

(45) ينظر المقاصد في نزاوع العرب وسجاياهم هدايت السلطان السالم مطبعة حكومة الكويت 1965ط1 ص40- 41.

(46) ينظر دراسات في اللغتين السريانية والعربية د. ابراهيم السامرائي ص9.

(47) في احد اغاني ياس خضر المحكية باللهجة العراقية التي هي امتداد للارامية (ولك ياريل لاتجعر).

(48) ينظر اصوات العربية بين التحول والثبات د. حسام النعيمي جامعة بغداد سلسلة بيت الحكمة 1989 ص26 -29.

(49) موسوعة العتبات المقدسة جعفر الخليلي، مؤسسة الاعلمي بيروت1978، ج8 ص10 مقال للدكتور مصطفى جواد.

(50) الاساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي د. ناجي عباس الركابي، دار تموز دمشق2012 ص218.

(51) من تراثنا اللغوي القديم طه باقر ص184.

الديانة اليهودية وعلاقتها
بديانات الشرق الأدنى القديم

م. م باسم محمد حبيب

المقدمة

رغم الدراسات العديدة التي تناولت نشأة الديانة اليهودية إلا أن تلك الدراسات لم تتفق على إعطاء صورة موحدة بشأن أصول أو منابع الديانة اليهودية وحقيقة الكثير من القصص التي تتضمنها، ناهيك عن أفكارها وفقهها وتعاليمها ومما يدخل في نطاق اللاهوت اليهودي.

ومما لاشك فيه فان سبب هذا الغموض لا ينحصر في حصول قراءات متباينة للمعلومات التي تقدمها المصادر الأصلية لهذه الديانة كالتوراة والتلمود بقسميه البابلي والفلسطيني، بل وحتى في طبيعة المعلومات التي تقدمها المراجع التي تناولت مسيرة هذه الديانة وأصولها وفروعها، لارتباطها بمرجعيات بعضها معادي وبعضها الآخر صديق لليهود[1].

أن الذين أتهموا اليهود بسرقة موروث المنطقة وصبغه بالصبغة اليهودية تناسوا أن اليهود هم جزء من سكان المنطقة ولهم مشاركة فاعلة في تشكيل موروثها وبناء حضارتها ناهيك عن أن نقل هذا الموروث من شعب إلى شعب أو مكان إلى مكان كان يشكل تقليدا شائعا لدى معظم الشعوب التي

نطنت هذه المنطقة والتي عدت الحضارة السائدة فيها ملكا مشاعا لها جميعا، ولم يكتفي هؤلاء باتهام اليهود فقد أضافوا اليه تجاهل دور اليهود في أبقاء موروث المنطقة حيا ومتداولا طوال القرون التي أختفت فيها حضارة المنطقة بعد أن أخلت السبيل للحضارة القادمة من الغرب مع جيوش المقدونيين واليونانيين.

أن ما ننشده من دراستنا هو المساهمة ولو بشكل بسيط في حل هذا اللغز الذي اختلف حوله المؤرخون - لغز الديانة اليهودية التي خرجت من رحمها ديانات ومذاهب عديدة - ولا يهمنا بعد ذلك أن تكون هذه الديانة من أصول رافدينية أو مصرية أم ارمنية[2] أم جزيرية عربية[3]، فهل نستطيع أن ننجح؟ يهمنا أن نعرف ذلك بعد أن نكمل هذه الدراسة ونمضي بها إلى النهاية معتمدين في تحقيق ذلك على فهم الطريقة التي تكونت فيها هذه الديانة، وكيف أصبح لها أتباع ومريدون؟ محاولين قدر الإمكان اعتماد التحليل والمقارنات في دراسة الخبر التوراتي وربطه بمعلومات علمي الآثار والتاريخ القديم ومن الله التوفيق.

المبحث الأول

نواة الديانة اليهودية

على الرغم من كثرة الآراء التي تتناول نشأة الديانة اليهودية إلا أنه يمكننا وضع هذه الآراء في إطارين: الأول وهو الذي يقبل بكل أو معظم ما طرحه اليهود بشأن أصلهم ويشمل ذلك أيضا الآراء التي قدمتها الديانات السماوية الاخرى، والثاني الرأي الذي يرى عكس ذلك أي أن الديانة البهودية ما هي إلا تطوير لعقائد المنطقة والرداء التوحيدي للوثنية القديمة.

أننا نجد أن هذين الرأيين على ما بينهما من تناقض يمتلكان قدرا من الحقيقة وبإمكانهما أن يساعدا على فك الكثير من الألغاز والطلاسم المرتبطة بهذه الديانة.

لا يمكننا أن نضع زمنا محددا لنشأة الديانة اليهودية فهناك الكثير من

المثابات التي لها علاقة بهذه النشأة أولها الزمن المفترض لعصر إبراهيم الخليل الذي ربطه الكثير من المؤرخين بالعصر البابلي القديم أوائل الألف الثاني قبل الميلاد[4]، والثانية زمن الخروج الذي يعاصر حكم الدولة المصرية الحديثة[5]، لكن أهم المثابات هي تلك التي ترتبط بتأسيس الدولة اليهودية بعد الغزوات التي قامت بها شعوب البحر للساحل الفلسطيني في القرنين الأخيرين من الألف الثاني قبل الميلاد[6]، فيما تعد فترة الأسر البابلي من أهم الفترات في تأريخ تثبيت وتدعيم هذه الديانة لأنها ربما هي التي حولت الديانة اليهودية من ديانة شفوية إلى ديانة كتابية بعد أن شعر اليهود بالخطر الذي يهدد ديانتهم ووجودهم، فمن المرجح على وفق آراء المؤرخين أن التوراة الأخيرة رتبت أو جمعت في بابل وان كاتبها هو عزرا مستشار الملك الاخميني للشؤون اليهودية[7]، وانطلاقا من ذلك يبرز رأي يرى أن قصة إبراهيم تمثل إحدى القصص الشهيرة المتداولة في ذلك العهد فقام عزرا بإضافتها لكي يعطي نكهة خاصة للتأريخ اليهودي، ولكي يوجد صلة ما بين إبراهيم وشخصيات اليهود الأخرى اخترع سلسلة طويلة من الآباء يملئون الفجوة الزمنية التي تفصل تلك الشخصيات عن أبراهيم، ومن الاراء التي يطرحها البعض أن أسلاف اليهود ينتمون بالاصل إلى جماعات مختلفة من بينهم بقايا الهكسوس الذين بقوا في مصر بعد خروج الحكم من أيديهم خلال عهد الأسرة الثامنة عشر (1580 - 1320 قبل الميلاد)، وقد يكون هؤلاء من الأسرى الهكسوس الذين أصبحوا عبيدا لدى المصريين المنتصرين[8]، لكن هناك رأي آخر يربط اليهود بجماعات الهابيرو أو العابيرو وهؤلاء على ما يبدوا من الجماعات التي تعيش على الارتزاق والعمل لدى الحكام سواء في الأعمال المدنية أو في الجيش مقابل أجور معينة[9]، ولكن على الرغم من وجاهة هذا الرأي ونجاحه في الإجابة على بعض التساؤلات حول موضوع اليهود فأنه هو الآخر يواجه تساؤلا مهما وهو: ما علاقة هؤلاء بالجماعة الهاربة من مصر؟ والتي يؤسس عليها اليهود انطلاقتهم التاريخية، وهل هناك عابيرو في مصر؟ أم نستطيع أن نجمع بين الرأيين ونقول أن الشعب العبري هو مزيج من الهاربين من مصر وهم أتباع

آتون أو بقايا الهكسوس وجماعات العابيرو التي انضمت لهم عند دخولهم إلى فلسطين، ويبدوا من سياق الأحداث أن الهكسوس الذين يميلون إلى التوحيد بفعل أصولهم الهضبية، قد اثروا في احد ملوك الأسرة الثامنة عشر وهو الملك امنوحتب الرابع (اخناتون) ربما من خلال عمل بعضهم بالقصر الفرعوني، وقد أشارت التوراة إلى وجود اليهود في قصور الفراعنة كما هو الحال مع النبي موسى الذي أصبح ربيب الملك[10]، فاخذ امونحتب الرابع فكرة التوحيد منهم أو ربما من البابليين، بعد أن سمع من مصادره الدبلوماسية بدعوة التفريد التي وضعوا بموجبها الإله مردوخ فوق الإلهة الأخرى بعد أن فرضوا زعامتهم على شعب سومر وأكد[11]، مع أن هناك رأيا مهما يشير إلى أن دعوة التوحيد ليست غريبة عن مصر وبحسب هذا الرأي الديانة في مصر تميل إلى التوحيد منذ قديم الزمان[12]، وكل ما فعله اخناتون انه غير الإله السائد في الديانة وجعله آتون بدل أمون، وهذا الرأي ينفيه واقع الحال وما تذكره النصوص عن وجود عدد من الإلهة إلى جانب الآلهة الكبرى وعلى رأسها أتون[13]، ومما يبدو أن اخناتون قد نقل هذه الأفكار الدينية إلى بلده بعد أن طورها بما يناسب وضع مصر، ثم طبقها أثناء حكمه فوافقه قسم من المصريين وعارضه قسم أخر، ومن المحتمل أن الهكسوس استفادوا من هذا التحول وحازوا على قدر من حريتهم، والملاحظ أن (آتون) الإله الذي دعا إلى عبادته اخناتون ليس مألوفا لدى المصريين لان اله الشمس لدى المصريين هو (رع)[14]، ما يطرح احتمال استيراد هذا الإله من بلد أخر حيث يمكن ربط هذا الإله بإله الشمس لدى العراقيين المسمى (اوتو)[15]، إلا أن من الصعوبة بمكان معرفة الطريقة التي وصلت بها هذه العبادة إلى مصر، لان المصريين بما يمتلكونه من ارث حضاري وتاريخ عريق قد يجدون غضاضة في الإيمان بإله أجنبي، لكن مثل هذا الأمر ممكن الحدوث في تلك الآونة، وربما يمكن ربطه كما اشرنا قبل قليل بازدهار العمل الدبلوماسي الذي بلغ أوجه خلال الحقبة الكشية في العراق، وحكم الأسرة الثامنة عشر في مصر وبشكل خاص حكم اخناتون ووالده امونحتب الثالث، حيث تم العثور في تل العمارنة عاصمة اخناتون

على مئات الرسائل التي تم تبادلها بين ملوك وحكام ذلك العصر وهي مكتوبة باللغة الاكدية احد اللغتين الرئيسيتين في العراق القديم[16]، ومن المحتمل أن اخناتون الذي عاش في أجواء هذا النشاط الدبلوماسي الكبير قد تأثر ببعض الأفكار الأجنبية، التي صادفت هوى في نفسه أو وجدها تلاؤم فكرته في تحقيق إصلاح ديني في مصر يتخلص من خلالها من سطوة كهنة آمون الذين ينازعونه السيادة والنفوذ على مصر، وربما أراد إيجاد ديانة تجمع تحت سقفها عموم سكان مصر الذين يعتقدون بديانات مختلفة، وبما أن غالبية سكان مصر من المزارعين فقد كان لزاما عليه اختيار اله الشمس الذي يتعبد إليه المزارعون في العادة لارتباطه بواقعهم الحرفي، على عكس البدو الذين يميلون لعبادة اله القمر لارتباطه بالليل وقت الصفاء لدى البدوي والذي يقيه حر الشمس، ويبدوا أن اخناتون لم يرد اختيار اسم اله مصري ربما نكاية بكهنة آمون أو حتى لا يعطي الأفضلية لجماعة دون أخرى، لكن إصلاحه الديني لم يكتب له النجاح فترة طويلة فسرعان ما عاد نفوذ كهنة آمون عقب وفاة اخناتون وتولي أخيه أو ابنه (توت عنخ آمون) السلطة، الأمر الذي خلق محنة دينية لأتباع آتون جرت عليهم الويلات وهو ما يشابه وصف التوراة لمحنة اليهود في مصر[17].

ما بين الخروج وهروب أتباع آتون من مصر

يربط البعض ما بين الخروج وهروب أتباع آتون من مصر ويرى هؤلاء أن موسى ما هو إلا أحد الكهنة أو الضباط المصريين قام بمهمة قيادة هروب أتباع آتون من مصر بعد تعرضهم للاضطهاد على يد أتباع آمون ويؤيد ذلك لفظة أسمه المصرية التي تعني الطفل[18]، وبفضل قيادته الناجحة تمكنت الجماعة من الوصول إلى ارض كنعان بعيدا عن نفوذ فرعون مصر، ونظرا للدور الكبير الذي قام به هذا الرجل أثناء محنة المطاردة فقد خلده أتباع آتون بان جعلوه من مقدسيهم، وربطوا حياته بالكثير من الأساطير التي أضيفت في أوقات مختلفة لا سيما خلال وجودهم في بابل، عندما قرنوه بأول فاتح عراقي شهير (شاروكين الاكدي) وقصة مولده التي تتطابق مع ما

تذكره التوراة عن قصة مولد موسى[19]، كما أضيفت إلى حياته وربما في بابل أيضا قصة تبليغه بالرسالة بعد لقاءه بالله الذي تمثل له على شكل نار، حيث نلاحظ الشبه الكبير بين تبليغ يهوه موسى بالرسالة وتبليغ هوار مزدا لزرادشت، الأمر الذي يطرح احد امرين: اما احتمال إستيراد اليهود لهذه القصة من الزرادشتيين الموجودين في بابل آنذاك، أو العكس أي انتقال القصة من اليهود إلى بلاد فارس موطن الزرادشتيين[20] ويبدو ان الامر الاخير اكثر ترجيحا لأن زمن موسى اسبق من زمن زرادشت، لكن من الممكن أن يفسر الأمر بان هذه الإضافة تمت أثاء وجود اليهود في بابل، مع أن وجودهم في بابل يدعم أيضا أحتمال أقتباس الزرادشتيين للقصة ونسبتها لنبيهم زرادشت الذي يحتمل أن يكون الاسم الايراني لموسى نفسه، عدى ذلك هناك رأي يرى أن اليهود ربما جمعوا بعض القصص الشائعة وأضافوها لقصة موسى الأصلية، وكذا الحال بالنسبة لقصة سنوحي المصرية[21] والتي ربما أضيفت - بحسب هؤلاء - إلى قصة موسى إلا أن أضافتها حصلت في وقت سابق قبل مجيء اليهود إلى بابل، وبالتالي ربما أصبحت سيرة موسى جماع ثلاث قصص تعود لحضارات مختلفة.

لكن هذا الرأي تنتابه ثغرات كثيرة منها: أن اليهود - بحسب لغتهم - ينتمون إلى الاقوام السامية البدوية فيما أن أتباع آتون ينتمون إلى الشعب المصري، كذلك هناك أختلاف في أسم الاله الذي تعبده المجموعتان فبينما تعبد المجموعة المصرية الهاربة الاله (آتون) يعبد اليهود (جاهوفة) أو (يهوه)، وهذا ما يدعم رأيا آخر يمكن أن يطرح أيضا يربط ما بين اليهود والهكسوس لانهم ينتمون إلى الارومة السامية، وأذا ما صح هذا فأن عملية الخروج المشار لها في التوراة ربما قصد بها عملية أخراج الهكسوس من مصر بقيادة الفرعون (أح موس)[22]، إلا أن الغريب والطريف في هذا الطرح هو تشابه أسم بطل عملية الهروب التوراتية مع بطل عملية الطرد المصرية!؟

إن الثابت تأريخيا هو أن بداية تكوين الجماعة اليهودية قد ترافق مع حصول تغييرات سياسية بالغة الأهمية، تمثلت بإنحسار السيطرة المصرية عن

فلسطين التي أخذت تتعرض لغزوات مصدرها شعوب البحر وأبرزهم البيلستيين، وهم من الأقوام القادمة من الأرض الايطالية والتي حملت البلاد اسمهم[23] الأمر الذي دعا اليهود إلى خوض الحرب لدفع الخطر البيلستي، ولتأسيس كيانهم المستقل الذي تم لهم بقيادة طالوت وداود حيث حكم داود مملكة تضم كل اليهود في فلسطين، وكذا الحال بالنسبة لابنه سليمان الذي حاز على شيء من المقدرة العسكرية الامر الذي دفع البعض إلى إقرانه بشخصية الفرعون المصري تحتموس الثالث أشهر فاتح مصري معروف بمملكته من النيل إلى الفرات وبحروبه ونفوذه الذي وصل بها إلى بلاد بونت الصومال الحالية أو الإدعاء بأنهما نفس الشخصية[24]، وممكن أن ينساق أصحاب هذا الرأي إلى ربط الملكة بلقيس بالملكة المصرية حتشبسوت التي قهرها الفرعون تحتمس الثالث بعد أن حاولت الهيمنة على العرش مستغلة صغر سن الملك على أساس عدم وجود الكثير من الأدلة التي تتناول شخصية ملكة حكمت في اليمن أو حتى في منطقة القرن الأفريقي معاصرة لعهد سليمان، منطلقين من حقيقة أن كل ما لدينا حول ذلك حتى الآن هو مجرد افتراضات وتكهنات[25]، وبعد وفاة سليمان انقسمت مملكة إسرائيل إلى مملكتين شمالية وعاصمتها السامرة ويطلق عليها دولة إسرائيل والجنوبية وعاصمتها بيت المقدس ويطلق عليها دولة يهوذا، حيث تم القضاء عليهما على يد الآشوريين والبابليين على التوالي[26].

المبحث الثاني
إبراهيم الخليل وعصر الآباء

إن هناك سؤالا مهما يشغل بال مؤرخي تأريخ اليهود وهو: هل من صلة تربط اليهود بإبراهيم الخليل؟ وهل نقبل بما جاء بالتوراة من أن إبراهيم الخليل هو الجد الأعلى لليهود أم أن هذا الربط هو من بناة أفكار مدوني التوراة أثناء إقامتهم في بابل خلال الأسر؟ لقد أجاب الكثير من المؤرخين على هذا السؤال بشكل يتفق مع ما جاء في التوراة بعضهم - على ما يبدو - فعل ذلك انسجاما مع شعوره الديني أو ربما لعدم وجود ما يفند ذلك ولكن

بعضهم الآخر كان يستند بالتأكيد لبراهين وأدلة مهمة، وقد بين بعضهم أن جماعة إبراهيم التي كانت تقطن في أور الكلدانيين - بحسب التوراة - هي جماعة بدوية تعيش على الرعي وان نزاعا ما هو الذي دفع الجماعة للهجرة بعيدا عن موطنها على عادة البدو[27]، لكن هناك من شكك في انتماء إبراهيم الخليل لـ أور الواقعة في جنوب بلاد الرافدين وطرح بدلا عن ذلك أمكنة أخرى أدعوا أن منها انطلقت دعوة إبراهيم كـ أرمينيا[28] أو غرب الجزيرة العربية[29] مستندين في ذلك على بعض الحجج، ولكن سواء كانت الرحلة الإبراهيمية قد انطلقت من سومر أو من سواها فإننا نواجه ذات الرأي الذي يعطي لـ إبراهيم مكانا مهما في سلسلة النسب اليهودية، ولذلك يطرح آخرون أن تكون هناك صلة ما ولكن ليست بالضرورة صلة قرابة أو نسب بل انتماءاً من نوع ما، على أساس أن إبراهيم من جماعات العابيرو التي سبق ذكرها وانه ربما هاجر لسبب من الأسباب من موطنه السابق إلى فلسطين ليقود جماعات العابيرو هناك[30]، إلا أن هذا الرأي تنتابه نقطة ضعف مهمة وهي انه لا يوجد أي دليل على وجود جماعات العابيرو في العراق في أي فترة زمنية، ولم يرد لهم ذكر خلال الزمن الذي افترضه المؤرخون لوجود إبراهيم الخليل أي النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد في أي منطقة أخرى، لكن قد يتسنى لنا الافتراض أن الجماعة الإبراهيمية ليست من جماعات العابيرو، بل جماعة مستقلة انضمت فيما بعد إلى جماعات أخرى ولتكن جماعات العابيرو لتكوّن الجماعة اليهودية، وهذا الرأي يتبناه الأستاذ فيلبي الباحث في التوراة، إذ يشير إلى أن إبراهيم هو ملك بابلي من سلالة بابل الثانية (سلالة القطر البحري) اسمه (يثع - أيل) أقصته حركة انقلابية دعته للهرب باتجاه الغرب، ويستدل على صحة رأيه بترجمة اسم الملك حيث تبين أن معناه خليل الله أي نفس اللقب الذي أطلق على إبراهيم[31]، أما الرأي الآخر فهو الذي يشير إلى أن معظم عناصر قصة إبراهيم الخليل المعروفة لنا ربما أضيفت خلال عملية تدوينها الأخيرة في بابل، وإنها ربما تعود في الأصل إلى قصة هندية كانت شائعة آنذاك في العراق القديم بتأثير وجود بعض الأقوام الهندو أوربية كالفرس أو بقايا

الكشيين وهي قصة الرامايانا[32]، ولكن هذا الرأي ليس قويا إذ من الممكن أن يكون قد حصل العكس أي أن قصة أبراهيم هي التي أنتقلت إلى الهند لتؤلف مضمون قصة الرامايانا الشهيرة، إذ من الممكن أن يكون هذا الانتقال قد حصل أثناء سيطرة الفرس الأخمينيين على شمال الهند ومن ثم تغلغل بعض العقائد والافكار الرافدينية في ذلك البلد، ولعل ما يسند هذا الرأي وجود هذه القصة ضمن عقائد الصابئة الذين وجدوا في العراق خلال تلك الفترة أو بعدها بقليل ما يدل ربما على أنهم استقوها من مصدر واحد[33]، كذلك من الممكن أيضا التفريق بين القصة وشخصية إبراهيم، فـ حتى لو كانت القصة مأخوذة من تراث الهند أو العكس أو لها صلة بجماعة دينية كانت ساكنة في العراق آنذاك فهذا لا يعني أن شخصية إبراهيم ليست حقيقية، بل كل ما في الأمر دمج بعض عناصر القصة (سواء الرامايانا أو غيرها) أن كان ذلك صحيحا مع سيرة إبراهيم لتبدوا أكثر تشويقا وإثارة على عادة ما يفعله الرواة في الغالب، وبالإمكان كذلك تصور أن الجماعة الإبراهيمية المشار إليها آنفا هي جزء من الجماعة الكشية التي حكمت العراق خلال الألف الثاني قبل الميلاد في أعقاب حكم سلالة بابل الأولى، وقد يكون السبب في تميز الجماعة تمسكها بدينها الأصلي ذو الجذور الهندو أوربية، بخلاف الغالبية التي اختارت التحول إلى الديانة الرافدينية انسياقا مع وضعها كجماعة حاكمة حريصة على التلاؤم مع عقلية المحكومين، وهو ما دفع الجماعة التي بقيت على دينها الأصلي إلى الهجرة حفاظا على دينهم وتخلصا من الاضطهاد الذي ربما رافق ذلك التحول، وربما لهذا السبب نجد بعض المعتقدات التي ليست لها صلة بمعتقدات سكان المنطقة وقد أصبحت جزءا من ديانة جديدة تبلورت أخيرا إلى الديانة اليهودية، كعقيدة الآخرة ومفهوم الكتاب المقدس... الخ بعد أن امتزجت بعقائد الشعوب التي عاشوا بين ظهرانيها ، وهذا الرأي تعوزه الأدلة بشكل كبير ناهيك عن أن هذه العقائد ربما تكون تطويرا لعقائد المنطقة وليست بالضرورة من جذور أجنبية، حيث شهدت عقائد المنطقة تغييرات مهمة وصلت حد التفريد في الديانة الرافدينية[34] والثنوية في العقائد الفارسية[35]

والتوحيد في الديانة المصرية[36] فتطور الديانة اكثر وضوحا في الشرق الادنى منه في اي منطقة اخرى، وليس هناك ما يمنع من ظهور عقيدة تجمع بين هذه العقائد أو تتبنى بعض أفكارها، كذلك يرى البعض ان الهجرة الابراهيمية ما هي في حقيقة الامر إلا صورة مصغرة لهجرة الشعب السومري بعد تعرضه للغزو من الساميين (الجزريين) في نهاية الالف الثالث قبل الميلاد[37]، وهذا الرأي وجيه جدا ولكنه يحتاج إلى مناقشة مسهبة قد لا يتسنى لنا طرحها هنا ولكنه بالتأكيد فيه إجابة للكثير من التساؤلات وحلا للكثير من المشاكل المستعصية بشأن هذا الموضوع.

أما بالنسبة للشخوص الأخرى في سلسلة النسب اليهودية أي إسحاق ويعقوب ويوسف فهناك إضافة إلى الطرح التوراتي رأي آخر يشير إلى كونها شخصيات مستقلة لا رابط بينها، وإنهم ربطوا ببعضهم البعض في فترة التدوين الرئيسية بعد أن مضى على اتحاد جماعاتهم قرون عدة، ووفق هذا الرأي قد يكونون من زعماء جماعات العابيرو[38] التي اتحدت فيما بينها ومع جماعات أخرى وكونت جماعة واحدة هي الجماعة اليهودية في فلسطين، ثم جرى إضافة أحداث من قصص شائعة إلى سيرهم لتبدوا أكثر تشويقا وإثارة كما هو الحال مع قصة إبراهيم الخليل، وسنقوم هنا بتناول كل شخصية على حدة إتماما للفائدة.

(1) إبراهيم الخليل

فيما يخص شخصية إبراهيم الخليل هناك ثلاث آراء: أولها الرأي الذي يقبل بكل ما جاء في التوراة حوله أو يعتبر معلوماتها عنه صادقة إجمالا[39]، والرأي الذي يرى عكس ذلك تماما أي أن شخصية إبراهيم لا وجود لها في الواقع، وهي إجمالا من نسج خيال اليهود أو كتبة التوراة لمد جذور ديانتهم إلى أعماق الزمن بما في ذلك احتمال أخذهم القصة من شعوب أخرى[40]، أما الرأي الآخر الذي نرجحه هنا هو أن شخصية إبراهيم شخصية حقيقية إلا أن ذلك لا يمنع من افتراض أن الرواة ربما أضافوا إلى سيرتها بعض الأحداث التي تثير التشويق وتبعث على الإثارة

وهي قد تكون مأخوذة من ميثولوجيا الشعوب التي احتكوا بها، ومن ذلك إحتمال أن يكون الرواة قد اعتمدوا على قصة الرامايانا الهندية في إثراء السيرة التي أعدوها لشخصية إبراهيم الخليل أو العكس - وهو الأرجح بحسب ظننا - أي أن قصة إبراهيم الخليل هي التي انتقلت إلى الهنود لتتألف منها ملحمة الرامايانا الشهيرة، فلو طالعنا القصتين أي قصة إبراهيم الخليل الموجودة في التوراة وقصة الرامايانا سنجد الكثير من أوجه الشبه، إذ تتمحور القصتان حول جملة من الإحداث المركزية أهمها تأخر الإنجاب بالنسبة للملك (داسارتا) في للرامايانا ونظيره إبراهيم الخليل، والغيرة من قبل زوجة الأب التي اضطرت الملك (داسارتا) إلى نفي ابنه راما في الرامايانا حيث يشبه هذا الحدث اضطرار إبراهيم إلى نفي ابنه إسماعيل نزولا عند طلب زوجته سارا، مع الأخذ بالاعتبار اختلاف الأدوار إذ لم يتقيد الناقل القديم بالأحداث الأصلية وتصرف بها بما يتناسب مع متطلبات روايته، أو إن الرامايانا القديمة كانت مختلفة بعض الشيء عن الرامايانا الأخيرة فحصل هذا اللبس في الأدوار بين الأب والابن:

(في النص التوراتي: ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح فقالت اطرد هذه الجارية وابنها لان ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق...)[41].

(النص الهندي: لقد وعدت بان تمنحني هبتين وأقسمت على ذلك باسم راما ابنك العزيز، والآن سأذكر ما في ذهني وإذا رفضت طلبي فلسوف تكون أول شخص من جنس اكشفالو السلالة العظيمة لإله الشمس ذاته لا يفي بوعده من اجل مصلحته الخاصة. انفي راما إلى الغابات مدة أربعة عشر عاما وتوج بارانا واحتفل باعتلائه العرش بالترتيبات نفسها التي أعددتها فعلا)[42] كذلك نجد تشابها في موضوع المحرقة مع وجود بعض الاختلافات، (النص التوراتي: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى ارض المرايا واصعده هناك محرقة على إحدى الجبال، فلما أتيا إلى الموضع الذي قال له الله بنى هناك إبراهيم المذهب ورتب الحطب ثم مد إبراهيم يده واخذ السكين ليذبح ابنه، فناداه ملاك الرب من السماء وقال

إبراهيم فقال إبراهيم ها انذا فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا)[43].

(النص الهندي: يلتقي الملك داسارتا بالحكيم فيسوا ميترا ويسأله الملك عن شيء يستطيع إن يفعله له، فيجيبه الحكيم بالإيجاب ويطلب منه إرسال راما معه من اجل إن يقيم محرقة قبل حلول البدر، ويشعر الملك بالضيق خوفا على راما لكن بالنهاية يخضع لمشيئة الحكيم)[44].

إما بالنسبة لزوجتيهما فهناك بعض الشبه أيضا، ويكفي إن نشير إلى إن تعرض سيتا زوجة راما للخطف من قبل الشياطين يشبه إلى حد ما اخذ الفرعون ل سارا زوجة إبراهيم الخليل ومحاولة إرغامها على الزواج منه، (يقول النص التوراتي: لما دخل إبراهيم مع سارا ارض مصران المصريون رأوا المرأة أنها حسنة جدا ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى الفرعون، فأخذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع لإبرام خير بسببها . .[45]. وفي النص الهندي قام رافانا ملك الشياطين باختطاف سيتا زوجة راما بعد أن سمع عن حسنها من شقيقته).

(2) إسحاق

يعد إسحاق وفق سلسلة النسب اليهودية ابن لإبراهيم وأب ليعقوب ومن هؤلاء الثلاث انحدرت الجماعة اليهودية، ورغم أن هناك الكثير من بين المؤرخين المعاصرين من يؤيد هذا النسب إلا أن هناك في المقابل من يشك فيه أو يتحفظ عليه، حيث يرى البعض أن لا علاقة لهؤلاء ببعضهم البعض وان كتبة التوراة هم الذين وضعوهم في سلسلة نسب واحدة بعد أن انصهرت هذه الجماعات مع بعضها البعض وأصبح ينظر لها على إنها جماعة واحدة، وأصحاب هذا الرأي يرون أن إسحاق هو زعيم لجماعة من العابيرو كانت تسكن حول بئر السبع ولها علاقات متذبذبة مع سكان المناطق المجاورة كمملكة جرار وحاكمها أبي مالك، وبأعتقاد هؤلاء أن سبب ضم إسحاق إلى النسب الإبراهيمي ناجم من انضمام جماعة إسحاق إلى الجماعة اليهودية الأم والذي جرى في عهد داود[46].

(3) يعقوب

ليعقوب مكانة مهمة في الحدث التوراتي وهو وفق التسلسل النسبي ابن لإسحاق، لكن كما قلنا قبل قليل هناك من يعتقد أن لا صلة ليعقوب بإسحاق أو إبراهيم، وهؤلاء يرون أن التوراة ذاتها تطرحه على أنه من سكان منطقة شمال سوريا وبشكل خاص من الآراميين، مستندين إلى عبادته لـ (أيل) الذي هو من الأرباب الآرامية ويرون أيضا أن جماعته اضطرت تحت وطأة الغزوات الأشورية إلى ترك موطنها والهجرة جنوبا إلى فلسطين لكنه وبعد اتحاد الجماعات التي تكونت منها الجماعة اليهودية فيما بعد أضيف اسم يعقوب إلى سلسلة النسب اليهودية[47].

(4) يوسف

أما يوسف صاحب القصة الرومانسية الشهيرة، فهناك إضافة إلى الطرح التوراتي الذي يؤيده كثير من المؤرخين المعاصرين بخصوص موقعه في سلسلة النسب اليهودية ومكانته كنبي ورجل سياسة، هناك آراء أخرى تجعل يوسف شخصية مستقلة لا علاقة له بمن عدو آبائه في سلالة النسب أعلاه، بل هو - بحسب هؤلاء - زعيم أو جد رمزي لقبيلة عبرية كبيرة عاشت محنة الاضطهاد في مصر لكونها من قطنة الأراضي المصرية، وهذه القبيلة - بحسب هذا الرأي - هي وحدها بطلة الهجرة الشهيرة في التوراة والتي جاءت بهدف التخلص من مطاردة الفرعون المصري بغض النظر عن أسمه، ويمضي أصحاب هذا الرأي بالقول أن هؤلاء الهاربين من مصر تحالفوا عند وصولهم إلى فلسطين مع بني يعقوب وبالتالي اخذ يشار لهم ببني إسرائيل الذي هو اسم قبيلة يوسف نفسها[48]، لكن يمكن القول أيضا أن جماعة يوسف هي واحدة من جماعات الهكسوس التي هربت من مصر في أعقاب فشل دعوة التوحيد الاخناتونية، وهذا ما يمكن أن يفسر ما تشير إليه التوراة من تولي يوسف احد المناصب السياسية في مصر بكونه نابع من انتمائه لمجموعة الحكام الهكسوس أو لحاشيتهم المقربة.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد فعلى وفق المنهج أعلاه يمكن أن يكون الرواة قد أضافوا لسيرة يوسف أحداثا استقيت من قصص أخرى وقد يكون من بينها ملحمة جلجامش، حيث نلاحظ هنا شبها في بعض تفاصيل القصتين وبشكل خاص نص الإغراء الذي اخذ حيزا مهما من أحداث القصتين وأن لا يستبعد أن يكون هذا مجرد شبه.

وإذا ما أنسقنا مع هذا الرأي نجد أنه فيما يخص الأوصاف الشخصية تميز يوسف بوسامته الشديدة[49] ولو طالعنا ملحمة جلجامش لوجدنا نفس الشيء، حيث تصف الملحمة جلجامش بأنه كامل الجمال والقوة "حباه شمش السماوي بالحسن وخصه ادد بالبطولة جعلت الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة"[50] ومثلما وقعت أمراه العزيز بحب يوسف وراودته عن نفسه بالترغيب والترهيب، فعلت اينانا (عشتار) ذلك وهي إلهة الحب عند العراقيين القدماء، "لما رأت عشتار جلجامش ورمقت جماله نادته تعال يا جلجامش وكن حبيبي"[51] ومثلما رفض يوسف عروض إمراه العزيز وتجاهل تهديدها فعل جلجامش ذلك، فقد أشارت الملحمة إلى أن جلجامش لم يكتفي برد طلب اينانا (عشتار) بل وصمها بشتى النعوت السلبية والشتائم " أي خير سأناله لو أخذتك زوجة، ما أنت إلا الموقد الذي تخمد ناره بالبرد... أنت فيل يمزق رحله، أنت قير يلوث من يحمله، أنت قربة تبلل حاملها... أنت نعل يقرص منتعله"[52] وهي جرأة كبيرة كلفته الكثير بعد ذلك حيث عوقب بموت صديقه الذي يمكن مضاهاته بتعرض يوسف للسجن.

لكن هناك بالمقابل قصة مصرية تبدوا من بعض النواحي ذات شبه مع قصة يوسف، حيث تحكي عن اخوين كانا يعيشان في بيت واحد وكان الاخ الأكبر متزوج بعكس الأصغر، وفي ذات يوم حاولت زوجة الأخ الكبير إغراء الأخ الأصغر، وبعد أن صدها ادعت لدى أخيه الذي هو زوجها انه هو الذي حاول إغرائها وإنها بعد الآن لا تستطيع العيش معه تحت سقف واحد، ولما سمع الأخ الأصغر بذلك فضل الهرب حتى يتجنب غضب أخيه وبعد فترة خدمته الظروف فتمكن من اعتلاء عرش مصر[53].

الخاتمة

وفي ختام بحثنا المتواضع هذا نستطيع أن نوجز ما توصلنا إليه حول الديانة اليهودية بما يلي:

(1) اختلاف الروايات بشأن أصول اليهود ومع التسليم بصعوبة القطع برأي معين فأن لدينا اسباب وجيهة لربط اليهود بالاقوام الساكنة في المنطقة أما ظهورهم كجماعة متميزة فجاء بشكل خاص من ديانتهم التي حملت مظهرا جديدا هو المظهر التوحيدي.

(2) لا يمكن القول ان اليهود اخذوا تراث المنطقة ونسبوه إليهم مثلما تطرح الكثير من الدراسات والبحوث المعاصرة لأنهم جزء من سكان المنطقة وهم بالتالي يشكلون جزءا اساسيا من صانعي هذا الموروث.

(3) على الرغم من ان التوحيد هو نتيجة حتمية لتطور الديانة في هذه المنطقة إلا أن لليهود اليد الطولى في ترسيخه بل وفي منحه شكلا جديدا منفصلا عن التراث الديني الوثني.

(4) لا يمكن تفسير التشابه بين بعض الشخصيات الدينية الواردة في التوراة والشخصيات الدينية للاديان الاخرى على انه ناجم من نقل اليهود لتلك الشخصيات وعدها جزءا من تراثهم الديني وتأريخ الجماعة اليهود لأن الامر قد يكون بالعكس أن تلك الاديان هي التي أخذت تلك الشخصيات من تراث اليهود ونسبتها إليهم .

(5) آن الاوان لقراءة تراث اليهود الحضاري على انه جزء أصيل من تراث المنطقة لأنهم أسهموا بالحفاظ على هذا التراث بعد تعرض المنطقة للغزوات الاجنبية وأختفاء شخصيتها الحضارية بعد سقوط بابل عام 539 ق. م.

المصادر

- سيد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، (القاهرة، 1990)
- كمال الصليبي، خفايا التوراة، (بيروت، 2006)
- احمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، (بغداد، د. ط)
- أسامة أبو نحلة، نقد نماذج لدراسات العهد القديم، مقالة منشورة على الموقع الالكتروني لمؤسسة فلسطين للثقافة
- اندريه لومير، تاريخ الشعب العبري، ت أنطوان الهاشم، بيروت، 1999
- هنري فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة: محمود الأمين، (بغداد: دار مكتبة الحياة، 1960)
- سيد القمني، رب الثورة اوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، الطبعة الثانية، رسالة دكتوراه، (مصر: المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999)
- خزعل الماجدي، الدين المصري، (عمان، 1998)
- خزعل الماجدي، المعتقدات الامورية، (عمان، 2002)
- طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج1، (بغداد، 1971)
- ارنولد توينبي، دراسة التاريخ، ت طه باقر، (بغداد، 1955)، ص 42
- رمضان عبده علي السيد، معالم تاريخ مصر القديم، (القاهرة، 1986)
- سامي سعيد الأحمد، تاريخ فلسطين القديم، بغداد: جامعة بغداد، 1979)
- محمد بيومي مهران، دراسات في الشرق الأدنى القديم، (مصر، 1999)
- عصام الدين حفني ناصف، اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، (بيروت، 1985)
- رشيد الخيون، الأديان والمذاهب في العراق، مطبعة سبحان
- الرامايانا، ناريان، ترجمة دار المأمون، (بغداد، 1987)
- طه باقر، ملحمة جلجامش، الطبعة السادسة، (بغداد، 1986)
- سيد القمني، مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية، نشر الكتروني
- يوسف القاضي، أصل العبرانيين، حاورته هناء العمري، مجلة آفاق عربية، السنة الخامسة عشر، أب 1990.
- تقي الدباغ: الفكر الديني القديم، (بغداد / ط1، 1992).

الهوامش

(1) فعلى سبيل المثال إحدى الدراسات التي تنتمي إلى هذا الاتجاه طرحت أن اليهود من أصل غجري، انظر : يوسف القاضي، أصل العبرانيين، حاورته : هناء العمري، مجلة آفاق عربية، السنة الخامسة عشر، أب 1990.

(2) انظر : سيد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، القاهرة، 1990، ص171.

(3) انظر : كمال الصليبي، خفايا التوراة، بيروت، 2006، ص9.

(4) أندريه لومير، تأريخ الشعب العبري، ترجمة : أنطوان الهاشم، ط1، (بيروت، 1999)، ص9.

(5) محمد بيومي مهران، دراسات في الشرق الادنى القديم، (الاسكندرية، 1999)، ص262.

(6) المصدر نفسه، ص 274؛ أندريه لومير، تأريخ الشعب العبري، ص22.

(7) فراس السواح، آرام دمشق وأسرائيل، ط1، (دمشق، 1995)، ص7.

(8) احمد سوسة، العرب واليهود في التأريخ، ط2، (بغداد)، ص283 .

(9) اندريه لومير، المصدر السابق، ص10.

(10) التوراة، سفر الخروج 2: 10.

(11) هذا ما تطرحه أسطورة الخليقة بنسختها البابلية حيث خاطب الآلهة مردوخ قائلين " لقد وهبناك الملك والسلطان على كل شيء فاجلس في مجمعنا ولتكن كلمتك هي العليا "، انظر : هنري فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة : محمود الأمين، (بغداد : دار مكتبة الحياة، 1960)، ص211.

(12) سيد القمني، رب الثورة اوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، الطبعة الثانية، رسالة دكتوراة، (مصر: المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999)، ص91.

(13) سيد القمني، رب الثورة اورزيريس وعقيدة الخلود في مصر، ص92.

(14) خزعل الماجدي، الدين المصري، عمان، 1998، ص30.

(15) خزعل الماجدي، المعتقدات الامورية، عمان، 2002، ص72.

(16) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج1، (بغداد، 1971)، ص459-462.

(17) التوراة، سفر ارميا، 31 و44.

(18) أحمد سوسة، المصدر السابق، ي ي ؛ وأيضا في، ص172 من الكتاب نفسه.

(19) سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، ط1، (بيروت، 1998)، ص208-213.

(20) يرى المؤرخ توينبي عكس ذلك أي أن زرادشت هو نسخة عن موسى وربما من أتباعه حيث قطن اليهود الأنحاء الفارسية بتأثير حملات التهجير الأشورية والبابلية. دراسة التاريخ، ت طه باقر، بغداد، 1955.

(21) احمد سوسة، المصدر السابق، ص31.

(22) أحمد أمين سليم، دراسات في تأريخ الشرق الادنى القديم، ط1، (بيروت، 2008)، ص68-71.

(23) د. سامي سعيد الأحمد، تاريخ فلسطين القديم، بغداد، 1979، ص165.

(24) د. رمضان عبدة علي السيد، معالم تاريخ مصر القديم، القاهرة، 1986، ص374-401.

(25) د. محمد بيومي مهران، دراسات في الشرق الأدنى القديم، مصر، 1999، ص356-369.

(26) طه باقر، المصدر السابق، ص512 وص 549-550 على التوالي.

(27) سامي سعيد الأحمد، المصدر السابق، ص109.

(28) سيد القمني، المصدر السابق، ص69.

(29) كمال الصليبي، المصدر السابق، ص9.

(30) اندريه لومير، المصدر السابق، ص12.

(31) سيد القمني، المصدر السابق، ص38.

(32) عصام الدين حفني ناصف، اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، بيروت، 1985، ص131-132.

(33) رشيد الخيون، الأديان والمذاهب في العراق، مطبعة سبحان، ص50.

(34) وهو اعتبار مردوخ ملك الآلهة بحسب أسطورة الخليقة التي حورت في عهد زعامة بابل فأصبحت الآلهة الأخرى دونه في المستوى.

(35) الأيمان بقوتي الخير والشر كما تطرح ذلك العقيدة الزرادشتية، لمزيد من المعلومات عن العقيدة الزرادشتية ينظر : تقي الدباغ : الفكر الديني القديم، (بغداد/ط1، 1992)، ص187-190.

(36) ثورة اخناتون التي مر ذكرها.

(37) كاظم خضير القاضي، الهجرات السومرية، مجلة الاداب السومرية، العدد (3)، تشرين أول 2008، ص48.

(38) اندريه لومير، المصدر السابق، ص11-14.

(39) وهو رأي المؤمنون بالديانات السماوية الثلاث.

(40) هامش 25 .

(41) التوراة، سفر التكوين : 18.

(42) الرامايانا، ناريان، ترجمة دار المأمون، بغداد، 1987، ص80.

(43) سفر التكوين : 22.

(44) الرامايانا، المصدر السابق، ص26-27.

(45) سفر التكوين : 12.

(46) اندريه لومير، المصدر السابق، ص11- 12.

(47) اندريه لومير، المصدر السابق، ص12.

(48) المصدر نفسه، ص13-14 .

(49) التوراة، سفر التكوين : 39.

(50) طه باقر، ملحمة جلجامش، بغداد، 1986، ص77.

(51) طه باقر، المصدر السابق، ص108.

(52) المصدر نفسه، ص109.

(53) احمد سوسة، المصدر السابق، ص203.

الغنوصية في العهود التاريخية
حتى نهاية العهد الساساني

أ. د. طالب منعم حبيب الشمري*

المقدمة:

يعد العراق الموطن الاول لنشوء اقدم المفاهيم العلمية والمعرفية، فعلى هذه الرقعة الجغرافية وضعت اقدم المفاهيم المعرفية، ومنذ زمن موغل في القدم، وقد ترك لنا سكان بلاد الرافدين كما كبيرا من العلوم المعرفية فكانت تمثل اللبنات الاولى لهذه المفاهيم، وعلى الرغم من ان الكثير من الباحثين يشير إلى ظهور العلوم والمفاهيم المعرفية إلى حضارات مصر واليونان والرومان والسبب في ذلك ان حضارات هذه البلدان حظيت باهتمام كبير من قبل الباحثين والمستشرقين الاوربيين، لكن نصيب حضارة العراق كان منها قليلا، فمن خلال قراءة النصوص الادبية والدينية السومرية والاكدية يتضح للباحثين ان العراقيين القدماء كانوا اول من وضع اسس المعرفة وتطبيقها، وبالرغم من ان معظم هذه الاسس جاء على شكل اساطير دينية، لكن اخراج هذه الاساطير من طابعها الاسطوري يجعلنا نعتقد ان هذه الاراء والافكار التي طرحت لم تكن اراء معرفية بدائية ساذجة، بل انها تمثل معادلات لاصول معرفية سبقت ما جاءت به الحضارات القديمة كاليونانية والرومانية بما يقرب من 25 قرنا من الزمن، وعلى هذا الاساس

(*) جامعة واسط، كلية التربية.

نجد ان بدايات المعرفة قد بدأت من العراق حيث كان هناك نوعان من المعرفة هما المعرفة العلمية الخاصة بالعلوم التطبيقية كالرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء إلى غير ذلك من هذه العلوم، والمعرفة الروحية (العقائدية) ذات الصلة بالمعتقدات الدينية تلك المعرفة التي ارتبطت بالتساؤلات الكبرى للعقل الانساني والتي حاول ان يجيب عنها الانسان، ومن بين هذه التساؤلات ما هي الطبيعة؟ وما هو الانسان؟ ماالله؟ ما المجتمع؟ لماذا خلق الانسان؟ ما هو الموت؟ ولماذا يموت الانسان؟

ان كل هذه التساؤلات كانت بحاجة إلى اجابة ولا يمكن لجميع افراد المجتمع الاجابة عليها، وبالتالي فان البحث في هذه التساؤلات يستلزم وجود من يجيب عنها. فجاءت اجابة سكان بلاد الرافدين من خلال الاساطير والملاحم واصدار تعليمات من قبل هؤلاء الاشخاص الذين يطلق عليهم بالعراقيين (**اصحاب المعرفة**) ويضعونها بين ايدي العموم للوقوف على حقيقة الاجابة لتلك التساؤلات.

جاءت فكرة البحث في تفاصيل هذا العنوان بعد قراءة مقالة للباحث فراس السواح حملت عنوان (**الشيطان كخالق للعالم-مقدمة في الغنوصية-**) وبعد التمعن في هذه المقالة وما احتوته من معلومات تاريخية تؤكد على بداية المعرفة في اليونان القديمة والرومان ومن اجل وضع الحقائق التاريخية بين ايدي القراء اخترت عنوان البحث (**الغنوصية في العهود التاريخية القديمة حتى نهاية العهد الساساني**) ورغم قلة المصادر التاريخية لكن كانت حقيقة الامر هو المجازفة والاستمرار في البحث، فتناول هذا البحث مفهوم الغنوصية وجذورها الاولى في القواميس السومرية والاكدية ثم ممارسة السومريين والاكديين والبابليين لمفهوم الغنوصية من خلالها مدلولها العلمي واللغوي مع التأكيد على بعض النصوص القديمة، ثم تناول الغنوصية عند اليونان والرومان والديانة اليهودية والمسيحية والتي تمثل تطور هذا المفهوم إلى مفهوم عقائدي له مدرسته الخاصة، وقد تم الاعتماد على عدد من المصادر والمراجع التي تمت الاشارة اليها في نهاية البحث مع ذكر اهم الاستنتاجات التي تم التوصل اليها من خلال البحث.

الغنوصية (اللغة والاصطلاح):

الغنوصية (Gnosis) لفظة يونانية تعني المعرفة[1]، وتعني المعرفة الباطنية لعالم ما فوق الحس[2]، وهي نزعة دينية ادعى اتباعها بامتلاكهم المعرفة السامية الكلية[3]، وقد تم تدوين هذا المصطلح باللغة الانكليزية تحت كلمة (Gnosticism) ويقرأ في اللغة العربية تحت مصطلح (الغنوستيكوسية) ودلالاته من الناحية اللغوية المعرفة المطلقة التي تسمح بحل جميع المشاكل المتعلقة بالله والانسان والعالم وهي معرفة قائمة على البديهية، في جوهرها نشأت في العصر الهلنستي وتذهب في عبادتها إلى ان الخلاص يتم عن طريق المعرفة اكثر مما يتم عن طريق الايمان[4].

اما المدلولات الاصطلاحية لهذه الكلمة فتعني المعرفة الروحية أو اللاهوتية[5]، ومن المعاني الاخرى للغنوصية انها تعني المعرفة الباطنية لعالم ما فوق الحس، اي انها ذات نزعة فلسفية تعني المعرفة المطلقة التي تسمح بحل جميع المشاكل المتعلقة بالانسان وقائمة على اساس البديهة، ولم يقتصر الباحثين على اعطاء معنى اصطلاحيا واحدا لمفهوم الغنوصية، فالمختنصين في مجال الادب يفهمون الغنوصية على انها معرفة الانسان لنفسه بوصفه الها، والبعض الاخر يذهب إلى تفسيرها بانها المعرفة الملهمة أو المعرفة المتاحة عن طريق الاستنباط والحدس لا عن طريق البحث العقلاني[6].

ان المفهوم العام للغنوصية وبحسب نظرة اصحاب علم العرفان وخصوصا في الديانات المسيحية تعني لديهم مصطلح الخلاص وكل مفاهيمها وتصوراتها الكونية تتلخص في الطقوس والعبادات الشكلانية، وان الخلاص الغنوصي لم يأت من خلال الطقوس والشعائر فحسب يجب ان يرافق ذلك خلاص أو انعتاق، وبالتالي فان مثل هذه الافكار دفعت البعض إلى القول بأن المقصود بالعرفان (اعرف نفسك)[7]. وقد عبر الباحث بارندر جفري بنفس المفهوم بقوله: «ان الخلاص يتم عن طريق المعرفة اكثر مما يتم عن طريق الايمان»[8].

من خلال ما تم عرضه عن مفهوم الغنوصية يدفع الباحث إلى التساؤل متى بدأ اطلاق مفهوم المعرفة ومعرفة الانسان لنفسه وعلاقته بالالهة؟ وهل بدأت مع بداية الحضارة اليونانية؟

ان الاجابة على مثل هذه التساؤلات لم تعد امرا صعبا فمن خلال الرجوع إلى قواميس اللغة السومرية والاكدية نجد استعمال المصطلح وتفسيره في كثير من النصوص المسمارية، فقد ورد مصطلح معرفة في اللغة السومرية (Ni-zu) ويقابله في اللغة الاكدية ولهجاتها (ihzu) التي تعني علم أو معرفة[9]، ووردت لفظة (Lu HAL) وتعني الرجل العراف ويقابها في اللغة الاكدية (baru) وكلمة (barutu) المعرفة، وكذلك تم ذكر كلمة (billu da) التي تعني القوانين الدينية[10]، والى جانب هذه المصطلحات وردت في قواميس اللغة مصطلحات اخرى ترتبط بمفاهيم المصطلحات اعلاه مثل (LU U) التي تعني الحكيم والتي يقابلها في اللغة السومرية (La-GAL) أو (ZU) التي تعطي المعنى نفسه، وكذلك (Mu-du) العالم أو الحكيم، ويقابلها بالسومرية (GAL-zu)[11].

إن الشائع بين اوساط الباحثين المتخصصين في دراسة الافكار والمعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة اكدوا على ان سكان بلاد الرافدين كان لديهم اهتماما كبيرا بالدين والطقوس والشعائر الدينية، وعلى الرغم من ان الرائج لدى اكثر الناس ان المصريين القدماء هم اكثر الناس تدينا، لكن العراقيين القدماء اهتموا اهتماما كبيرا بالدين واكد رجال الدين في العراق القديم من كهنة وعرافين على ان سبب التدين يعود إلى عاملين اساسيين هما السببية والغائية اللذان يشكلان عاملين ضروريين في ايجاد العراف(الذي تقع عليه مسؤولية تفسير الظواهر وايجاد المبرر لحدوثها) وربما يكون هذا كاهنا مختصا بذلك وربما يكون عرافا يعتمد طرقا شتى في اصدار تعليماته وتفسير الظواهر التي تحدث وبالتالي عندما نستعرض النصوص المسمارية نجد اسماء الكثير من الاشخاص الذين مارسوا الكهانة والعرافة والعرفان وفتحوا ابواب المعرفة امام الاخرين، وان هذا يؤصل الجذور الاولى للغنوصية على انها جذور تاريخية عراقية قديمة نبعت من العراق القديم منذ اوائل العصر السومري القديم (3000- 2371ق.م).

ان ذهنية العراقي القديم لا تقبل بما هو مسلم به كأمر واقع فقط وانما تثير حوله الاسئلة والحوار في الجانب الديني وكل ذلك دفع إلى ظهور العراف والمفسر وعلى هذا الاساس جاء الكاهن ليكون الشخصية المركزية في الحياة الدينية وادى ذلك إلى ان تأخذ المعرفة الروحية مظهرا دينيا يعتمد على النص المقدس الذي يرتبط مع الاله عن طريق الاتصال المباشر بالاله أو من خلال وسائط روحانية[12]، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد ان اصحاب المعرفة في العراق القديم اكدوا على ان «السماء يسيطر عليها انو والهواء والارض يسيطر عليها انليل والبحار والمحيطات يسيطر عليها أنكي»[13]، ان مثل هذه المعرفة والرأي المطروح لم يأت من خلال كتاب مقدس وانما جاء من خلال الكهنة ليوضحوا ذلك إلى عموم المجتمع، وبالتالي فان مثل هذا النص يؤكد لنا وجود المعرفة العقائدية منذ وقت مبكر في العراق القديم.

لقد اوردنا في الاسطر اعلاه مسألة وجود العرافين في العراق القديم وغالبية هؤلاء كانوا من الكهنة وهم يمثلون رجالات الدين في العراق القديم، وبالتالي لا بد من وجود شروط للعرافين كي يمارسوا دورهم، ومن بين هذه اللشروط ان يكون ذا معرفة اضافة إلى اضطلاعه بالموضوع المراد معرفته، وطالما ان الموضوع يتركز على الجانب الديني فقط فان افضل رجال المعرفة في هذا الجانب هم الكهنة يضاف إلى ذلك ان يكون هناك موضوع معروف مع المام الكاهن بالوسائل التي تساعد على المعرفة[14]. اضافة إلى ما يكتسبه من خبرة خلال مدة عمله في المعبد أو القصر. ويجب ان يكون هذا الشخص كفوء ليكون عالما عرفانيا أو انه يمتلك المعرفة لتفسير التعاليم الدينية ويقوم بهذه المهنة المهمة الكهنة الذين اكدوا على «ان الحياة عبارة عن تجربة دينية موحدة»[15]، ومن اجل اثبات ممارسة السومريين المعرفة من خلال العرافين نورد النص الاتي الذي يمثل تعاليم دينية سومرية «اعبد الهك كل يوم، قدم له القرابين والصلوات، التي تتم على اكمل وجه مع تقديم البخور، قدم قربانك طائعا لالهك، لأن ذلك يتناسب مع الاله، قدم له الصلاة والضراعة والسجود كل يوم، سوف تثاب

على ما تفعل عندها يكون بينك وبين الاله اتصال، ان التبجيل يولد الحظوة والقربان يطيل الحياة والصلاة تكفر الذنب»[16].

ان هذا النص يمثل مزمارا سومريا وضعه اصحاب المعرفة لعامة الناس للعمل بموجبه، ولا يمكن ان يكون هذا النص نتاج شخص عادي بل انه كان نتاج اصحاب المعرفة السومريين، وهو اشبه ما يكون بالتعاليم الدينية والذين يشابهون في عملهم رجال الغنوصية.

اشرنا إلى ان الغنوصية تعني المعرفة ومبدأها الاساس هو ان الخلاص يتم عن طريق المعرفة اكثر مما يتم بالايمان، وان مثل هذا المبدأ كان قائما في الفكر العراقي القديم، حيث ان التساؤلات التي طرحها العراقيون القدماء وحاولوا الاجابة عليها وكان من بين الكم الهائل من التساؤلات هو ما الذي يبدو عليه الواقع؟ ما الذي تبدو عليه معرفتنا بالواقع؟ ما المعروف عن معرفتنا؟ اذن المعرفة في العراق القديم هي علم خاص يبحث في المشكلات المطروحة والدين وشكله بالنسبة للانسان ليس كدين وانما التساؤل عن علل الاشياء ثم الاجابة عليها وليس بمقدور كل شخص ان يجيب على ذلك بل كان هناك فئة خاصة هم العرفانيون من الكهنة الذين يقومون بتفسير الاشياء وصياغتها على شكل تعاليم برزت في الديانة السومرية والاكدية والبابلية والاشورية. ويمكن ان يكون دور هؤلاء مشابها لدور مارقيون الذي يعده البعض مؤسس الغنوصية .

في حركة التطور البشري تكون هناك طريقة واحدة يتبعها هذا التطور وتتجسد هذه الطريقة بايجاد رابطة بين حركات العالم الخارجي وهذا يدفع إلى تفسير بواعثها على وفق الجارب العلمية المألوفة لدى الانسان، بواعث الحوادث والقدرة على التنبؤ بمخطط سيرها والاستعانة بقوى المعرفة للوصول إلى الهدف المنشود[17]. ويتم ذلك بعد الحصول على الخبرات الفعليةوكشف لقوانين الطبيعة الكبرى بعيدا عن ظواهرها الغيبية وان اتباع مثل هذا الاسلوب يقلص لديه عامل الغيب، واصبح الانسان اقوى على المثابرة في البحث عن العلل والاسباب واكثر ثقة بالنفس لنفي العجز[18].

اذن تأكد لدينا ان المعرفة تمت مزاولتها في العراق القديم منذ البدايات الاولى للعهود التاريخية، وهنا لا بد من الاشارة إلى دوافع ظهور المعرفة وانواعها، فعلى صعيد الدوافع نجد ان المعاناة واسبابها ومحاولة التخلص منها والقضاء عليها كانت عوامل رئيسة، فالمعاناة التي مر بها السومريين وبناة حضارة العراق الاخرين في الجانب الديني دفعتهم إلى البحث في اسباب معاناتهم الدينية والخلاص منها، وكان من ابرز اسباب هذه المعاناة الموت الذي اخاف الانسان ودفع بالكثير من اصحاب المعرفة إلى البحث عن سبل الخلاص من هذا الشبح الذي نسجت حوله الكثير من الاساطير والملاحم امثال ملحمة كلكامش وغيرها، وان اصحاب المعرفة اكدوا ان الموت لا يمكن التخلص منه ولكن استمرار تقديم القرابين من اجل الميت كانت السبيل الوحيد لراحة النفس عند الانسان، وكذلك الحال بالنسبة لظواهر الطبيعة كالفيضانات والامراض، فان اصحاب المعرفة قد وضعوا لها حلولا من خلال القيام بالاعمال التعبدية واقامة الطقوس والشعائر للالهة حيث ان تلك الطقوس والشعائر التي يقومون بها من الممكن ان ترضي الالهة وينجو الانسان مما يرعبه[19]. والاشراف على هذه الطقوس والشعائر في معظم الاحيان يكون تحت اشراف رجال دين مختصين يخضع المجتمع لتعاليمهم وهذا جزء من مبدأ الغنوصية.

اما انواع المعرفة فيمكن ان تكون هناك معرفة حقيقية ومعرفة وهمية والمعرفة الحقيقية ترتبط بالعلم والمعرفة الوهمية ادراك المجردات والمعرفة الحقيقية ترتقي بالانسان إلى معرفة الوجود الشامل الجامع لكل الوجود[20]. وفيما يتعلق بالمعرفة بالجانب الديني يكون هناك نوعان من المعرفة هما المعرفة الايحائية من خلال ما توحي به الالهة إلى الشخص والنوع الثاني هي المعرفة الالهامية التي يتم التوصل اليها من خلال نشاط العقل البشري بطريقة الاستدلال أو الاستنتاج وقد برز عدد كبير من الكهنة الذين اختصوا بالعمل ضمن هذه المعرفة مثل كهنة البارو[21].

ان النتاجات الاسطورية في العراق القديم كانت عبارة عن اداة للمعرفة والكشف اداة المعرفة والفهم فعبر عنها الكاتب بطرق شتى وعالج

موضوعات متعددة وظهر من خلالها اثبات الانسان في محاولاته الاولى اكتشاف مركزه في الكون والبيئة والمجتمع واجاب ان الكون فيه قوى خفية لا يمكن السيطرة عليها واكد في مقولته «لا وجود لكل شيء الا الالهة» وهذا يمثل فكر معرفي عراقي قديم مقارب في الشبه مع افكار الغنوصية اليونانية ومن بعدها اليهودية والمسيحية .

ان ما يؤكد الظهور الاولي للمعرفة في العراق القديم هو ان الانسان حينما خلق بدأ يجول في بصره وبصيرته في هذا الكون واخذ يفكر فيه ثم اخذ يلمس جسده ويتأمل في ماهيته وكان يتطلع إلى ادراك ما وراء الطبيعة المخلوقة، وهذا اول من بدأه العراقيون القدماء ومحاولة الانسان الاجابة على ذلك فانه يمثل البداية الاولى للمعرفة ولا يرتبط ظهور المعرفة باليونان كما يعتقد البعض، وان سكان العراق القدماء كانوا اول من اوجد جذور المعرفة عنتد محاولتهم تفسير الاشياء عن طريق استخدام العرفان الحدسي التجريبي الحاصل من اتحاد العارف بالمعروف، والدليل على وضع سكان العراق القدماء جذور المعرفة ننقل النص الاتي «من اجل اقامة طقوس العرافة وتعاليمها، جلبتها إلى الكيبادر (البيت المغلق») وهذا النص يعطينا الدليل الواضح على ممارسة العرافة ولا يمكن ان يقوم بذلك الا من يمتلك المعرفة كما ان العراقيين القدماء قد ميزوا بين التفكير العقلي الخطي وبين الخبرة الداخلية الحدسية التي تعود إلى المعرفة وكان من اهم الصفات التي يجب توافرها فيمن يزاول هذا النوع من المعرفة ان يعرف نفسه اولا لكي يتمكن من وضع التعاليم المعرفية وتوضيحها وغالبية هؤلاء هم من الكهنة ورجال الدين.

كان رجالات الغنوصية عند اليونان يرون ان المادة عنصر شر وبالمحصلة النهائية فان الجسد البشري شريرا وهذا ما دفع بالغوصيين اليونان ومن بعدهم الغنوصيين المسيح نكرانهم لعقيدة القيامة والتجسيد[22]، والتأكيد على ان من يمتلك المعرفة المخلصة هو ارفع من ان تسري عليه القوانين الاخلاقية التي ليست الا من وضع خالق سفلي لا سماوي[23].

لقد اشرنا سابقا إلى البدايات الاولى للغنوصية بوصفها معبرة عن مفهوم المعرفة إلى بدايات العهود التاريخية، لكن ظهور الغنوصية كعقيدة دينية واضحة المعالم ما زالت بداياتها من الامور المختلف عليها بين اوساط الباحثين فبالرغم من الالمام الكبير بمبادئ الغنوصية وتحديد مفاهيمها، لكن تحديد البداية الاولى غير متفق عليها، فالبعض يعتقد ان البداية الاولى لظهور الغنوصية الناضجة قد بدأت مع القرن الاول الميلادي[24]، حيث ينسبون نشأتها إلى مارقيون المولود في منطقة بونثوس على البحر الاسود في اواخر القرن الاول الميلادي، حيث صاغ هذا الشاب عقيدته الخاصة المتلونة بلون الغنوصية، وعمل على تنظيم كنيسة خاصة به في عام 144م، حيث شكلت هذه الكنيسة اخطر تهديد في حرمانه من الجديد والعهد القديم وكان معارضا لطريقة روما[25].

ان الافكار التي جاء بها مارقيون كانت قائمة على مبدأ الفصل التام بين العهد الاب السماوي القديم لجعله متلائما مع العقيدة الجديدة واله العهد القديم يهوه حيث بدل فكر المسيحية بتأكيده بالقول (ليس المسيحية في تأويل العهد اليوناني الذي صنع العالم المادي الناقص والذي بشر به يسوع بل هو الاله الخالق)، ويرفض طاعة يسوع لكونه لا يستحق الطاعة والعبادة ويدعوا مارقيون إلى عبادة الاله المتعالي ويعتقد المسيحون القويمون ان الله الحق هو يسوع المسيح الذي لا يتدخل في احداث العالم، لأنه صانعه ولم يفعل الا ارسال ابنه المجهول وهو اصل الانسان الذي احبه واراد له الخلاص[26]، وقد هبط من السماء إلى هذا العالم السقيم والتافه وصلب وظن بعض اليهود المسيح القومي المنتظر[27].

لقد كان لظهور كينيستين في هذا الوقت المبكر هما الكنيسة القويمة التي كانت مفتوحة للجميع وبلا شروط سوى الاعتماد بالماء والنطق بقانون الايمان والمشاركة في العبادة فان الكنيسة الغنوصية التي اسسها مارقيون كانت مفتوحة للنخبة وتقوم عضويتها على تقييم النضج الروحي للحرير الذي يتوجب عليه اظهار الشواهد الملموسة مع قابلية لتلقي الاسرار مركزين في ذلك على قول يسوع (من ثمارهم تعرفونهم)[28].

اذا كان تعريف الغنوصية بانها المعرفة أو العرفان والبحث في طريق الخلاص فاننا نجد في مثل الافكار كانت سائدة لدى معظم الشعوب القديمة وعلى سبيل المثال لا الحصر انها كانت منتشرة في بابل ويشار اليها بكلمة المغتسلة وهؤلاء اقدم ما جاءت به اراء الكنيسة القويمة التي اشترطت الاعتماد بالماء والنطق بقانون الايمان وكانت تطابق اصول المانوية في ايران وربما يمثل الصابئة في الوقت الحاضر امتدادا لهؤلاء[29]. واذا كانت هناك ثكة افكار اخرى تبناها اصحاب ودعاة الغنوصية والمتمثلة بالنجاة والتخلص فان العراقيين القدماء والمصريين واليونانيين كانت لديهم مثل هذه الافكار، لكنها لم تتبلور على شكل افكار مطابقة لأفكار الغنوصية، ولم يكن هناك رجال غنوصيون، ولكن كان هناك رجال دين (كهنة) وعرافين يصدرون تعليماتهم وارشاداتهم للجميع ودعوتهم لتطبيقها[30].

كانت المذاهب الغنوصية متنوعة حيث يشير ابريانوس180م انه استطاع ان يقول كانت هناك العديد من نظم الخلاص فمثلما كان هناك غنوصيون كلهم اشتركوا في نفس المبدأ القائم على اساس ان العالم المادي شر بينما عالم الارواح خير، وقد ادى هذا الاعتقاد إلى تفسير ان العالمين يدينان بوجودهما إلى خالقين مختلفين خالق العالم المادي (الكون) (المادي رب الكتاب المقدس العبري) كونه ندا لاله الحقيقة العليا (ابون).

إن هذا الازدواج الكوني قد ورد مرات مختلفة في القصص الاسطورية في المناهج الخاصة بسلسلة القرابة التي اعتمد بعضها على موضوعات في الكتاب الديني العبري على الرغم من ان هذا الكتاب بحد ذاته كان مرفوضا بسبب وجهة النظر الايجابية للنظام المخلوق[31]. اما اتباع فالينتينيوس 140م فقد شكلو المذهب الثاني من مذاهب الغنوصية وكانت ارائهم لم تتباين مع ارثودوكية الكنيسة وكان هناك معارضين لها بشكل مباشر لها في الاخلاق واللاهوت على حد سواءوكان هؤلاء من اتباع مذهب كاربوكرينس الذين ادعوا انهم مارسوا المشاركة في الزوجات والممتلكات[32].

إن بيان الحقيقة التي تبنتها الكنيسة القويمة (الكنيسة الكونية) كما

يسميها البعض والقائم على اساس ان هذه الكنيسة وحدها التي تقدم المنظومة الكاملة للعقائد الخاصة بالخلاص وخارجها لا يوجد خلاص[33].
نجد ان الغنوصية وعلى لسان مؤلف نص (بيان الحقيقة) بالقول: (ان طاعة رجال الدين تسلم المؤمن إلى قيادة عمياء تستمد سلطتها من اله العهد القديم لا من الله الحق وتربطهم إلى ايديولوجيا سقيمة وطقوس ساذجة مثل طقس المناولة ذي الطابع السحري وطقس العماء الذي يدعي ضمان الخلاص لهم ولكن للخلاص طريق اكثر مشقة من ذلك وهو يقوم على معرفة النفس ومعرفة الله في الداخل وينتهي بالاستنارة التي تليها القيامة الروحية في هذا العالم لا بعد الموت)[34].

في المدة التي انتشرت فيها المسيحية في مصر وبعض بلدان الشرق الادنى القديم نجد ان الجماعات الغنوصية تحولت إلى المسيحية وقد نتج عن تحول هذه الجماعات نشوء تيار مسيحي غنوصي عبر عن عقيدته من خلال ادبيات غنوصية غزيرة تم تصنيفها فيما بعد بين الاناجيل المتحولة وهذه العقيدة لا ترتكز على الايمان بل على العرفان فعلى سبيل المثال ننقل قول يسوع في الاناجيل (من آمن وان مات فسيحيا انا هو الطريق والحياة ليس احد يأتي إلى الاب الابي) في حين ورد في الادبيات الغنوصية (ان المسيح ليس وسيطا للخلاص بل هو رمز لمعرفة الحقيقة بالكدح الشخصي)[35]، وفي انجيل توما الغنوصي يقول التلاميذ ليسوع: (ارنا المكان الذي انت فيه لأنه من الضروري ان نبحث عنه)، وقد اجابهم (من له اذنان فليسمع هناك نور داخل انسان، النور من شأنه ان يضيء العالم واذا لم يضيء فلا شيء سوى الظلمة)[36].

وفي الختام لا بد لنا ان نقول ان الغنوصية كانت بداياتها الاولى في الشرق القديم وبقيت جذورها في اسيا وتطورت هذه الجذور عند كرينطوس وفي انطاكيا تطورت مع منا ندروس ثم انتقلت إلى وادي النيل ووجدت لها نصوصا في نجع حمادي ثم تطورت عقائد الغنوصية في مناطق مختلفة من الشرق القديم وعبر ازمان متعاقبة وقد اثرت الافكار والمعتقدات الغنوصية في الديانات الايرانية بشكل كبير واصبحت هذه الديانات تعرف بالغنوصية

المانوية التي تحولت إلى ديانة مؤسساتية عند المانيين في منتصف القرن الثالث الميلادي لكن الغنوصية في المناطق والديانات الاخرى بقيت اشبه ما يكون بالفرق التي تتبع كل واحدة منها معلما روحانيا. وينطبق ذلك على ديانة الساسانيين الذين تأثرت عقيدتهم بالافكار الغنوصية.

ان ابرز ما تبنته الغنوصية من افكار ومعتقدات هي ان الله ليس هو الذي خلق الكون بل ان هناك كائن آخر يجهل الاله الحقيقي وان يسوع المسيح هو النبي الذي تنبأ به موسى (عليه السلام) لكنه ليس ابن الله بل ابن مريم وبالتالي فان سر الثالوث الاقدس ليس له اي اساس.

الخلاصة:

1 - ان جذور فكرة الغنوصية جذور موغلة في القدم ولا ترتبط بالديانة اليهودية أو المسيحية طالما انها تعني المعرفة وتعني البحث عن الخلاص وهناك الكثير من الادلة التي تثبت ذلك حيث تمت الاشارة إلى بعضها ونورد هنا اشارة اخرى لتأكيد قدمها فطالما ان الغنوصية تعتقد ان الانسان الاول صورته صورة نصف اله وهذا الاعتقاد مستعار من الافكار المعرفية التي وردت في اساطير العراق القديم وخصوصا ما ورد في ملحمة كلكامش التي صورته بأن ثلثاه اله والثلث الاخير بشر، كما ان الغنوصيين انفسهم ارجعوا جذورها إلى الالف الثالث قبل الميلاد عندما اكدوا على ان نصف الاله هذا هو ادم غير المسيح الازلي أو انه حل في ادم ثم المسيح.

2 - ان وجود لفظة (ni-zu) السومرية وكلمة (ihzu) في اللغة الاكدية والتي تعني المعرفة تؤكد لنا انتشار طريقة المعرفة الروحية في الافكار والمعتقدات الدينية العراقية القديمةوالمصرية، ولذلك نستطيع ان نقول ان من يرجع الغنوصية إلى اليونان قد جانب الصواب كثيرا حيث ان معظم ما جاءت به الفلسفة اليونانية قد توحد مع الاديان الشرقية ونتج عن ذلك تشابك كثير ومتنوع فاذا اردنا ان نرجع ذلك إلى الاصول نجد ان حالة التشابك بين الاراء والمعتقدات الارية وامتزاجها مع الاراء

والمعتقدات الجزرية نجد ان كل واحدة منها قد اثرت بالاخرى وكانت منطقة الامتزاج هي المناطق الارمينية، وقد انعكس هذا الامتزاج على استمرار التأثير الامتدادي بالافكار ومعتقدات بلاد الرافدين ووادي النيل في الافكار اليونانية.

3 - ان تطوير الشعوب لحضارتها ومن بينها المعتقدات الدينية نجد ان بداياتها الاولى افكارا اولية تطرح ثم تأخذ بالتطور التدريجي حتى مرحلة النضج وهذا ما مرت به المعتقدات الغنوصية عبر الحقب الزمنية المتعاقبة.

4 - ان الفكرة الاساسية التي بنيت عليها الغنوصية في فكرها تؤكد على المزج بين النور الذي يمثل الروح ويمثل دنياها في حين تجسد دنيا الظلمات بالمادة والتي تتمثل بالجسد ومثل هذه الثنائية في الفكر الغنوصي كانت شائعة في حضارة بلاد الرافدين الذين اكدوا على ان الجسد يذهب إلى العالم الاسفل عالم الظلمات في حين ان الروح تذهب إلى عالم النور وان ذلك يأتي من خلال خدمة الالهة وطاعتها ويتوقف على ما يقدم من قرابين من قبل ابناء المتوفى.

5 - ان الفكرة الاساسية للغنوصية محاولة تفسير الشر كما جاء في اراء افلاطون والتخلص منه، ولكن جذور هذه الفكرة كانت شائعة في معتقدات العراق القديم وبذل العراقيون والكهنة ورجال الدين في العراق القديم الجهود في ايجاد تعاليم دينية وجهت المجتمع للتخلص من الشر وجاء ذلك من خلال الرقي والتعاويذ اضافة إلى تعاليم واناشيد الصلاة والتعزيم وغير ذلك.

6 - ان تعاليم الغنوصية ظهرت بشكل واضح في الديانة اليهودية ثم المسيحية واصبحت عقائد الغنوصية عبارة عن مذاهب ترتبط بكنيسة خاصة لها ويقوم رجال الكنيسة باصدار تعاليم إلى كل من يؤمن بهذه الافكار التي تصب جميعها في محاولة الانسان الخلاص بأي طريق وليس الاقتصار على طريق الايمان فقط.

الهوامش

(1) Encyclopadia Britanni,vo xii,p156.

(2) بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة، ترجمة امام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص438.

(3) هنري، سي عبودي، معجم الحضارات السامية، ط2، لبنان، 2009، ص638.

(4) برندر، جفري، المصدر السابق، 438.

(5) Gosl ing,J. C. B. ,Landon and boston routh legeand kegan,1975, p22.

كذلك النشار، مصطفى حسن، فكرة الالوهية عند افلاطون، بيروت، 2008، ص177 .

(6) الرويلي، ميجان، البازعي، سعيد، دليل الناقد الادبي، بيروت، 2005، ص198.

(7) السواح، فراس، الشيطان كخالق للعالم(مقدمة في الغنوصية)، مقالة في الانترنت.

(8) بارندر، جفري، المصدر السابق، ص438.

(9) لابات، رينيه، قاموس اللغات القديمة، ترجمة عامر سليمان واخرون، بغداد، ص338.

(10) المصدر نفسه، ص135.

(11) المصدر نفسه، ص135.

(12) السواح، فراس، موسوعة الاديان، بيروت، 2007، ص55.

(13) مظهر، سليمان، قصة الديانات، القاهرة، 1995، ص71.

(14) كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص199.

(15) بارندر، جفري، المصدر السابق، ص57.

(16) المصدر نفسه، ص50.

(17) الحوراني، يوسف، الانسان والحضارة، 1972، ص11.

(18) المصدر نفسه، ص12.

(19) للمزيد من المعلومات ينظر: كولر، جون، المصدر السابق،

(20) النشار، مصطفى حسن، فكرة الالوهية عند افلاطون، المصدر السابق، بيروت، 2008، ص171.

(21) ميفولنسكي، اسرار الالهة والديانات، بيروت، ص26. ، وعن الكهنة واصنافهم وواجباتهم ينظر: حسين، ليث مجيد، الكاهن في العصر البابلي القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة بغداد، 1991، ص74 وما بعدها.

(22) هنري، سي عبودي، المصدر السابق، ص 638.

(23) المصدر نفسه، ص638.

(24) السواحخ، فراس، طريق اخوان الصفا المدخل إلى الغنوصيةالإسلامية، دمشق، 2008، ص27.

(25) السواح، فراس، الشيطان كخالق للعالم، المصدر السابق

(26) المصدر نفسه

(27) المصدر نفسه

(28) السواح، فراس، الوجه الاخر للمسيح، موقف يسوع من اليهود والعهد القديم، دمشق، 4-2، ص64.

(29) كريستيفن، اوثر، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، 1982، ص29، كذلك ينظر:

Pallis,s. A. Die mand aische religion, 1889

(30) للمزيد من المعلومات عن افكار الخلاص في المعتقدات الدينية القديمة ينظر: معن، رنا كاظم، المنقذ والمخلص في المعتقدات الدينية القديمة العراق وايران انموذجا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة واسط، 2012.

(31) هينلسبن، جون، ر، معجم الاديان، ص274.

(32) المصدر نفسه، ص274.

(33) السواح، فراس، الوجه الاخر للمسيح، المصدر السابق، ص65.

(34) المصدر نفسه، ص65.

(35) السواح، فراس، طريق اخوان الصفا، المصدر السابق، ص28.

(36) المصدر نفسه، ص28.

المستشرق وليم موير
وكتاب تاريخ دولة المماليك
دراسة في النقد التاريخي

أ. د فاضل جابر ضاحي*

هذا بحث نتناول فيه بالدراسة والنقد كتاب (تاريخ دولة المماليك في مصر) للمستشرق الاسكتلندي وليم موير (1819-1905م). الذي يعد من مشاهير المستشرقين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، صنف العديد من المؤلفات، بحث فيها التاريخ الإسلامي منذ البعثة النبوية الشريفة حتى سقوط المماليك الشراكسة وزوال الخلافة العباسية في مصر على ايدي العثمانيين.

ترجم له العديد من الباحثين، وكانوا بين قادح له ومادح ولمضمون مؤلفاته، والبحث في شخصية هذا المستشرق وكتابه عن عصر المماليك يعد امراً مهماً، لانه يعكس لنا وجهة النظر الغربية عن تاريخ ذلك العصر، لاسيما وان هذا الكتاب هو من اوائل المؤلفات التي ظهرت عن تاريخ المماليك ودرس لعقود طويلة في الجامعات الانكليزية والهندية.

فما هو مضمونه ومنهجه ومصادره وأهميته التاريخية، كل ذلك سنتناوله في محاور هذا البحث وهي: التعريف بالمستشرق وليم موير ومؤلفاته، موير بين التعصب والحيادية، المنهج العام لكتاب تاريخ دولة المماليك، آراء وآحكام المؤلف حول الأحداث والشخصيات المملوكية، الأخطاء التاريخية

(*) جامعة واسط، كلية التربية.

الواردة في الكتاب وأخيرا مصادر موير في كتابه. وقد اعتمدنا في انجاز البحث، فضلاً عن تاريخ دولة المماليك للمستشرق المذكور، على العديد من المصادر الإسلامية، لمقارنة ما ورد في ذلك الكتاب معها، وكذا العديد من المراجع العربية والمعربة التي تناولت حياة هذا المستشرق ومؤلفاته.

التعريف بالمستشرق وليم موير ومؤلفاته

مفكر اسكتلندي الأصل، ولد بمدينة كلاسكو في 27 نيسان عام 1819[1] تخصص أولا بالقانون حيث درسه في جامعتي أدنبرة وكلاسكو، ولكن بعد انتقاله للعمل في الهند سنة 1837م، بدأ بدراسة التاريخ الإسلامي[2].

اشتغل في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقية، فأمضى مدة طويلة في الهند واعتلى مناصب إدارية عدة هناك بين عامي1837حتى1876م، ومن أعلى المناصب التي شغلها منصب السكرتير الخارجي لحكومة الهند عام 1865م ونائب الحكومة للولايات الشمالية الغربية عام 1868[3] ثم تولى رئاسة جامعة أدنبرة باسكتلنده لمدة ثمانية عشر عاماً من عام 1885م حتى عام 1903م[4] ليتوفى بعد ذلك بعامين وتحديداً سنة 1905م[5].

وعلى الصعيد الفكري أنجز هذا المستشرق تآليف عدة كتب، وصفت من قبل بعض الباحثين بانها مراجع علمية في الجامعات الانكليزية والهندية[6] لكن عبد الرحمن بدوي أكد أن مؤلفات موير جميعاً تسودها نزعة تبشيرية شديدة التعصب[7]، وسنذكر مؤلفاته أدناه حسب تواريخ صدورها .

1 - حوليات الخلافة أصدره عام 1853م وهو كتاب تناول فيه الخلفاء الراشدون حتى نهاية الدولة الأموية[8]، ثم اصدر الكتاب ثانية عام 1891م بعد أن أجرى عليه تعديلات مهمة، منها أنه أرخ للخلافة حتى سنة 926هـ/ 1557م وهي السنة التي أنهى بها العثمانيون الخلافة العباسية في مصر، وجاءت هذه الطبعة تحت عنوان (الخلافة: ظهورها وانحطاطها وسقوطها)[9].

2 - حياة محمد وتاريخ الإسلام، أصدره بين عامي 1856-1861م[10]، وقال عبد الرحمن بدوي عن محتوى هذا الكتاب، انه عبارة عن مقالات كتبها المستشرق عن تاريخ العرب قبل الإسلام ومصادر السيرة النبوية وحياة الرسول الكريم (ﷺ) حتى الهجرة، ثم جمعها وأضاف إليها مقدمة طويلة عن المصادر وأصدرها في كتاب ضخم من أربعة أجزاء[11]. وذكر الكتاب باحث آخر بعنوان (سيرة النبي والتاريخ الإسلامي) وعدَّه مرجعاً معتمداً في الجامعات الانكليزية والهندية لما يحتويه من شمول الشرح ودقَّة المعلومات المسندة إلى المصادر الإسلامية[12].

3 - القرآن: تأليفه وتعاليمه، أصدره عام 1877م[13]، أي بعد عام واحد من انتهاء عمله في الهند سنة 1876م، ويرى أحد الباحثين ان محتوى هذا الكتاب يتضح فيه تحامل موير الشديد على الإسلام[14]، وبيَّن فيه المؤلف أن القرآن الكريم أكد صحَّة الكتاب المقدس[15]. والواقع إننا لم نطلع على هذا الكتاب لنؤكد أو ننفي هذا الحكم، وذكر احد الباحثين إن عنوان هذا الكتاب هو (شهادة القرآن للكتب اليهودية والمسيحية)[16].

4 - تاريخ دولة المماليك في مصر، هذا العنوان حملته النسخة المترجمة من الكتاب وقد أصدره مؤلفه عام 1895م[17]، وجاء أيضا تحت عنوان (المماليك أو أسرة الرقيق الحاكمة في مصر)[18] وعرف أيضا بعنوان (دولة المماليك)[19] وذكره بدوي بعنوان (المماليك أو دولة العبيد في مصر)[20] وهذا الكتاب سنتناوله بالنقد والدراسة في الصفحات التالية.

5 - أما كتابه الأخير فقد ألفه عام 1897م وهو تحت عنوان (الجدال مع الإسلام)[21] وعدَّ عبد الرحمن بدوي تصنيف موير لهذا الكتاب أحد الأدلة على تحامله على الإسلام[22].

6 - وفضلا عن ذلك كتب عدة مقالات عن شعراء العرب[23].

موير بين التعصب والحيادية

أُتهم المستشرق موير من قبل بعض الباحثين العرب بتعصبه للمسيحية، ومن هؤلاء عبد الرحمن بدوي الذي أكد انه كان شديد التعصب للمسيحية، ولهذا اشترك بحماسة شديدة في أعمال التبشير بالمسيحية في مدينة أجرا (أكرا) الهندية، ودلل على ما ذهب إليه أيضا بتأليف موير لكتاب (شهادة القرآن الكريم على الكتب اليهودية والمسيحية)[24] وهذا الكتاب - كما مرَّ بنا - حاول فيه مؤلفه إثبات صحة الإنجيل والتوراة المتداولين.

وقال بدوي أيضا أن موير كتب مصنفه (حياة محمد وتاريخ الإسلام) بروح متعصبة خالية من الموضوعية، ومن اجل هدف تبشيري خبيث[25]، وهذا الكتاب عند باحث آخر «يمتاز بخلوه من أي تعصب ظاهر»[26]، واخذ عليه كمال كشاط تعصبه للمسيحية وعمله الدؤوب في مجال التبشير[27].

والواقع أن تعصب موير لديانته لا يعني انه وقف ضد الديانات الأخرى ومنها الدين الإسلامي الحنيف، بل إننا نقرأ له نصوصاً عدَّة كان فيها حياديا، بل منصفاً أيضا، ففي كتابه (حياة محمد) الذي أكد بدوي انه كتب بروح متعصبة، نجده يقول فيه واصفاً تعامل الرسول الكريم (ﷺ) مع أصحابه: «**ومن صفات محمد الجليلة الجديرة بالذكر والحَرية بالتنويه، الرقة والاحترام اللذين كان يعامل بهما أصحابه حتى أقلهم شأناً، فالسماحة والتواضع والرأفة والرقة تغلغلت في نفسه ورسخت محبته عند كل من حوله**»[28].

وفي نصٍ آخر قال موير: «**امتاز محمد بوضوح كلامه ويسر دينه، وانه أتمَّ من الأعمال ما أدهش الألباب، ولم يشهد التاريخ مصلحاً أيقظ النفوس وأحيا الأخلاق الحسنة ورفع شأن الفضيلة في زمن قصير كما فعل محمد**»[29]. وختم عباراته المنصفة عن شخص الرسول (ﷺ) بقوله: «**وباختصار فإنه مهما ندرس حياة محمد نجدها على الدوام عبارة عن كتلة فضائل مجسمة، مع نقاء سريرته وخلقه العظيم، وستبقى تلك الفضائل عديمة النظير على الإطلاق في جميع الأزمان في الماضي وفي الحاضر والمستقبل**»[30].

أن هذه الكلمات التي صدرت عن موير خير دليل على مكانة نبي الله محمد (ﷺ) في نفسه، ولو كان متعصباً ضد الإسلام، لما أوردها في كتابه ولحذا حذو بعض المستشرقين الذين غمزوا رموز عدة من المسلمين وفي مقدمتهم الرسول الكريم (ﷺ).

وفي نصٍ آخر وصف العرب قبل وبعد إسلامهم فقال: «**لقد صنع محمد أمة من قوم كانوا من قسوة القلب والبداوة بحيث يصعب التأثير بهم كما أراد الإسلام وراحوا يملأون العالم بعد ذلك علماً ونوراً... وأصبحوا بمحمد والإسلام قوة راسخة**»[31].

ومن جانب آخر تظهر لنا حيادية هذا المستشرق حينما يؤرخ للصراع بين المماليك والصليبيين، إذ لم يلتزم جانب الصليبيين، بل نقدهم في أكثر من موضع ومن ذلك نقده الواضح لفرسان القديس يوحنا لانتهازهم فرصة الحرب بين المغول والمماليك في عهد السلطان قلاوون (678-689هـ) وقيامهم بعمليات سلب ونهب للمدن الإسلامية المجاورة لهم في بلاد الشام[32]، وذكر أيضا أن الصليبيين استخدموا في حروبهم ضد المسلمين وسائل تتبرأ منها التعاليم التي جاء بها السيد المسيح[33]، وفي ختام حديثه عن الحروب الصليبية أبدى تقييمه لها، فأكد أنها أعطت أمثلة حية عن كرم المسلمين وفضيلتهم، وزادت من الاضطهاد الديني، وساعدت على إراقة الدماء، وجاءت بفضائع محاكم التفتيش، وملأت خزائن البابوات بالأموال، وثبتت أركان السلطة البابوية[34]. كما قال عنها أيضا: «**وهذه الحروب الصليبية من أولها إلى آخرها مع معاضدة البلاط البابوي لها كانت شراً ..**»[35].. والحق إن مثل هذه الآراء جديرة بالاحترام، وتُضعِف موقف الذين أشاروا إلى تعصبه للمسيحية.

وقال المستشرق يوهان فوك أن وليم موير: «**كان بعيد كل البعد عن تثمين الحضارة الإسلامية وأهميتها بالنسبة لأوربا**» دون أن يسند رأيه هذا بدليل، في حين نقرأ في بعض مؤلفات موير ما يخالف ذلـك، إذ أكـد أن الحـروب الصليبيـة أيقظت العالم الغربي من سباته العميق[36] وهذا معناه

أن تلك اليقظة جاءت بعد اتصالهم المباشر بالحضارة الإسلامية. كما أشار إلى أنها أدت إلى ميل أوربا نحو الشرق، وحصول الغربيين على المعلومات التاريخية والجغرافية والبلدانية والسكانية، وأدت إلى توسيع الأفكار والاطلاع على عادات وطبائع الشرق[37]. وأكد أن ذلك الاتصال أدى إلى إحياء الفنون الجميلة في أوربا، فضلا عن علوم الفلك والطب والصيدلة والتاريخ الطبيعي[38].

وخلاصة القول فإن الذين رموه بالتعصب للمسيحية ربما قرأوا في كتبه التي لم نطلع عليها ما يؤيد أقوالهم تلك، ولكننا وجدنا في النصوص الواردة أعلاه ما يؤيد كون هذا المستشرق حيادياً ومنصفاً، بل وناقداً للصليبيين الذين حملوا لواء الدفاع عن المسيحية كما يدعون.

المنهج العام لكتاب تاريخ دولة المماليك

إن العنوان الذي اختاره المؤلف موضوعا لكتابه (تاريخ دولة المماليك في مصر) لا ينطبق على محتوى الكتاب بشكل دقيق، فالمستشرق تتبع فيه عهود السلاطين المماليك مؤكدا على الأحداث السياسية والعسكرية، ولم يتطرق إلى الجوانب التاريخية الا لماماً، والمادة التاريخية الواردة فيه لا تقتصر أحداثها على مصر، بل شملت أيضا أخبار كثيرة عن الأحداث العسكرية والسياسية التي حدثت في بلاد الشام.

ولو أن المؤلف جعل عنوان كتابه (التاريخ السياسي والعسكري لدولة المماليك في مصر وبلاد الشام) لكان منطبقاً ومنسجماً مع محتوى الكتاب، وبما ان المجال الزماني يتناول مجمل العصر المملوكي الواقع بين عامي 648-923هـ، لذا لا عجب ان نجد ثمة إرباك واختصار مخل في طبيعة المادة المقدمة للقراء، لاسيما وأنه لم يتناول موضوعاً محدودا أو قليل المعلومات.

ومثلما أخلَّ موير بالمجال الزماني الذي اشترطه في عنوان كتابه، فإنه تجاوز الاطار المكاني أيضا، فعلى الرغم من أنه حدد تاريخ المماليك

بحدود مصر، الا أنه تناول الكثير من الأحداث التي دارت في بلاد الشام[39]، ولو أنه ترك العنوان مطلقاً من الناحية المكانية - كما بيَّنا اعلاه - لكان أفضل بكثير.

وضمن المؤلف كتابه تمهيداً امتد لأربع وثلاثين صفحة، تناول فيها الحملات الصليبية السبعة ابتداءاً من الحملة الاولى سنة 491هـ/ 1097م حتى الحملة السابعة سنة 647هـ/ 1217م، ولا ندري ما علاقة موضوع الكتاب بالحروب الصليبية التي بدأت وانتهت قبل قيام دولة المماليك، ولو أكد المؤلف على علاقة المماليك بالدولة الأيوبية لكان الامر مقبولاً ومفيداً من الناحية التاريخية، على اعتبار ان هؤلاء المماليك خرجوا من رحم تلك الدولة.

أما الترتيب العام لمادة الكتاب، فلم يكن واضحاً، إذ قسمه مؤلفه إلى تمهيد وثلاثة وعشرين فصلاً، متخذاً من أسماء السلاطين عنوانات لتلك الفصول، لكنه لم يلتزم منهجاً ثابتاً في ذلك، فتارةً يجعل عنوان الفصل لعهد سلطان واحد[40]، ومرة لسلطانين[41]، وأخرى لثلاثة سلاطين[42]، وأحياناً أكثر من ذلك[43]، ونرى لو أنه تتبع تاريخ عهود السلاطين مستقلة عن بعضها البعض لكان أسلم، لاسيما وأنه لم يلتزم بالتوازن بين عدد صفحات الفصول كي نبرر له ذلك التفاوت في عهود السلاطين المؤرخة بين فصل وآخر.

ومن خصائص منهج المؤلف، انه سجل أخبار الأحداث الواردة في كتابه بعبارة موجزة دون التعريف بالمواقع والأماكن الجغرافية التي دارت فيها تلك الأحداث، مما قلل من أهمية المادة المدونة، وجعل المطالع يقرأ معلومات لا يعرف تحديد الأماكن التي دارت فيها تلك الأحداث.

ومن المآخذ على منهجه في تسجيل تواريخ الأحداث التاريخية وعهود السلاطين، انه لم يسجل تاريخ الحادثة حين ورودها في متن الكتاب، بل اكتفى بذكر التواريخ على الحواشي الجانبية للكتاب، وعلى القارئ ان يعود ليفتش عن السنة التي ذكرها سابقاً ليعلم تاريخ الحادثة التي هو بصدد قراءة أخبارها.

وفي أحيان كثيرة لا نجد تاريخ اصلاً للاحداث التي ذكرها ضمن عهود السلاطين، فضلاً عن أنه لم يذكر مدد حكم أولئك السلاطين منفردة لا في عنوان الفصل الذي سجله بأسمائهم، ولا في متن الكتاب حينما ترد اسمائهم، كما أنه لم يضع جدولاً في ملاحق الكتاب لتواريخ عهود سلاطين المماليك، وقد أكد مترجما الكتاب على التزامهما بترجمة جميع ما ذكره المستشرق في كتابه هذا، اذ قالا: «**ولم نحد قيد أنملة عن ايراد المعنى الذي قصده المؤلف، ولم نتقهقر امام ما كنا نجده في اسلوبه من غموض، بل بذلنا كل ما نملك من جهود في بيانه**»[44] الأمر الذي لا يدع للشك مجالاً في أن المترجمين التزما بالترجمة الحرفية، ولم يتصرفا بترجمة مادة الكتاب حسب آرائهما.

آراء وأحكام المؤلف حول الأحداث والشخصيات المملوكية

صدرت عن المستشرق موير في كتابه موضوع الدراسة العديد من الآراء والأحكام حول الأحداث وأقطاب الحكم وتحديداً سلاطين المماليك، الأمر الذي برَز من شخصية كباحث ومؤرخ، فمن آرائه تلك ما ذكره حول توثيق الأرمن والصليبيين لعلاقاتهم مع مغول آسيا الصغرى، اذ قال: «**ولو تحاشى الارمن والصليبيين الخضوع لنفوذ المغول، لكان خيراً لهم، فإن هذا الخضوع كان لابد ان يثير حقد المصريين** [أي المماليك] **عليهم وتكون عاقبة سقوطهم**»[45].

وأبدى تعجبه من اعتماد السلطان الظاهر بيبرس (658-676هـ) على الإسماعيليين في بلاد الشام للقيام بعمليات اغتيال ضد خصومه السياسيين[46]، وحينما أرخ لمعركة حمص بين المغول والمماليك سنة 680هـ التي انتهت بانتصار المماليك قال: «**ولاشك ان ظفر المصريين** [أي المماليك] **يعد حادثاً عظيماً في تاريخ الشرق ومصيره لأنه لو قلب لهم ظهر المجن** [أي لو حدث العكس وانتصر المغول] **كما كاد يحدث لوقعت مصر بيد المغول، بل ربما كانت ميول أبغا المسيحية أثرت في مصر وسورية...**»[47]. فأهمية هذا الانتصار عند موير تتأتى من كونه أفشل خطط المغول

بقيادة أبغا لاحتلال مصر، ومنع انتشار الديانة المسيحية التي كان عليها أبغا في بلاد الشام.

وفي نظرة عامة لعصر المماليك أبدى رأيه قائلا: **«لا نجد في تاريخ العالم نظيرا لعصر المماليك، فإن طائفة من الأرقاء المشترين بالأموال من أسواق آسيا يكثر عددهم ويؤويهم أرقاء مثلهم، ثم يحكمون قطراً غنياً كمصر، ويضعون أيديهم على بلاد أخرى خارج مصر، ويصبح مملوك اليوم منهم حاكم الغد»**[48].

ولما كان المستشرق لا يمت بصلة للمماليك اوالمسلمين كافة أو الشرق عموماً، فإننا نجده يبدي آرائه وأحكامه حول سلاطين المماليك وعهودهم وطبيعة حكمهم بحرية وحيادية، وكان في ذلك بين قادح ومادح. ومن ذلك قوله في شخصية السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي حكم مصر ثلاث مرات كان آخرها (709-741هـ) بما نصه: **«كان الناصر ملكاً جليل القدر، ولكن ما أتاه من ضروب العسف وأعمال القسوة، غطى على ماله من الفضائل وجعلها كأنها لم تكن، ولهذا مات الناصر وأسمه مخيفاً أكثر منه محبوباً . .»**[49]..

ووصف السلطان سيف الدين أبو بكر بن الناصر محمد (741-742هـ) بـ **«الطاغية الصغير»**[50].

وقال عن عهد السلطان شهاب الدين أحمد بن الناصر (742-743هـ): **«وكانت مدة حكمه نصف عام قضاها في الدعارة وارتكاب الفضائع»**[51] ومدح شخصية السلطان الصالح إسماعيل بن الناصر بقوله: **«كان مثالاً طيباً يحتذى به، رفيقاً بالعباد في إدارة شؤون الدولة، فكان أول سلطان من أسرته لم تغلب عليه خصال القسوة والجشع والغدر»**[52]، في حين قال عن السلطان برقوق (784-801هـ) أنه**«فظ قاسي محب لسفك الدماء»**[53]. وأبدى رأيه مشروطاً بعهد السلطان الظاهر جقمق (842-857هـ)، حينما قال: «. . . **فإذا راعينا ما كانت فيه البلاد من صلاح في الداخل، وما كانت عليه من المحالفات الودية في الخارج، عددنا حكم**

جقمق خير حكم، إذا استثنينا سوريا، وأعظم الأوقات سلماً تمتعت به مصر منذ عدة سنين وقد قلّ في عهده التعذيب والتقتيل..»[54]، وقدح عهد السلطان خشقدم (865-872هـ) لأسباب لا تتعلق بالقتل والتعذيب حيث قال: «**ولم يكن محبباً إلى أي طبقة من الناس، لظلم مماليكه الذين لا رادع لهم، ولحكمه المشهور بالرشوة وغصب المال والفساد**»[55].

وقيم عهد السلطان قايتباي (872-901هـ) بقوله: «**وبالاختصار كان سلطانا عظيماً ... مع أنه كان يقسو ويظلم أحيانا، فهو مثال للمسلم الورع**»[56] ووصف السلطان طومان باي (922- 923هـ): بـ «**أنه أقدر رجال السلطنة الشركسية مع أنه كان آخرها**»[57].

وهكذا نجد أن أحكامه وآراءه بأقطاب الحكم المملوكي كانت موضوعية وليست متطرفة أو متعصبة ضدهم، معتمداً في أحكامه تلك على ما قرأه من معلومات عنهم في المصادر المملوكية، وهذه صفة قد لا نجدها عند باحثين آخرين.

المقارنة والتعليل

لم يكن المستشرق موير مجرد ناقل للنصوص، بل تدخل كباحث لتوضيح أهمية الحدث أحيانا أو لبيان مبدأ ظهوره أو تعليل بعض الأحداث. ومن ذلك لجوءه أحيانا للمقارنات من أجل إثبات قيمة الانجاز التاريخي، فعند ذكره المدرسة التي أنشأها السلطان قلاوون (678-689هـ) وتجهيزه لها بمكتبة كبيرة، وتعيين الأساتذة لها قال: «**وهذا لمما يذكر الأوربيين بالمعاهد العظيمة التي يقيمونها في بلادهم اليوم**»[58].

وعلل ضعف دولة المماليك البحرية في أواخر سنيها، بالثورات الداخلية وسوء الحكم والقحط والوباء[59]، أي انه شخص أسبابا سياسية وطبيعية كانت وراء انهيار دولة المماليك الأولى المسماة بالبحرية (648-784هـ).

وفي مجال التعليل التاريخي أيضا، نجده يعلل استمرار حكم المماليك بدولتيهم البحرية والبرجية لمدة طويلة بقوله: «**والحق إني لم استطع فهم**

السبب في استمرار هذا الحكم، اللهم إلا إذا كانت حالة الأقباط السيئة إذ ذاك هي التي ساعدت عليه، لأن الأقباط وحدهم كانوا هم الفئة القادرة على مناهضة ذلك ووقف تيار سيادتهم»[60]، لان العرب المسلمين حسب رأيه كانوا أقل عدداً من الأقباط فلا يستطيعون معاداة المماليك، وهذا تحليل مجاف للواقع، إذ أن العصر المملوكي شهد العديد من الثورات التي قام بها العرب، ولاسيما أهل الصعيد وقد أخمدت جميعاً بقسوة شديدة، ومنها الثورة التي شملت الصعيد والوجه البحري بقيادة الأمير الشريف حصن الدين بن ثعلبة سنة 651هـ، وكانت أسباب ثورتهم سياسية عبروا عنها بقولهم نحن أصحاب البلاد وأحق بحكمها من المماليك وكفى اننا عانينا من بني أيوب فلا يجب أن نعاني من عبيدهم[61]. وكان عدد الفرسان في هذه الثورة اثني عشر ألف فارس، ماخلا الراجلة[62].

وثار عرب الصعيد عدة مرات في عهد الناصر محمد بن قلاوون في أعوام 699، 713، 716 للهجرة وقد أخمدها جميعاً باستخدام البطش والقوة[63]. غير أن اخطر ثورة واجهها المماليك هي التي حدثت سنة 754هـ في عهد السلطان الصالح بن الناصر محمد (752-755هـ) والتي قام بها أهل الصعيد الذين التفوا حول زعيمهم ابن الأحدب شيخ عشيرة عرّاك، لكن المماليك أخمدوها وقتلوهم وعلقوا رؤوسهم وغنموا خيولهم وأغنامهم وسلاحهم واعدموا الأسرى منهم وكانوا نحو سبعمائة أسير[64]. فعرب مصر كانوا قادرين كما لاحظنا على معاداة المماليك والوقوف بوجههم وهذا مما يفند رأي وليم موير.

الأخطاء التاريخية في كتاب وليم موير

وردت في كتاب (تاريخ دولة المماليك) بعض الأخطاء التاريخية لابد من الوقوف عليها وتصحيحها، من ذلك انه يقول أن حكم دولة المماليك بدأ بحكم السلطان الظاهر بيبرس (658-676هـ)[65] ثم كرر ذلك في موضع آخر من كتابه إذ قال: **«كان السلطان بيبرس البندقداري أول سلاطين دولة المماليك البحرية. . .»**[66].

والواقع إن هذا الكلام مجانب للحقائق التاريخية، إذ أجمع معظم مؤرخي العصر المملوكي إن أول سلاطين هذه الدولة هو عز الدين أيبك (648-655هـ)[67] وجاء بعده للسلطنة ابنه علي الملقب بالملك المنصور(655-657هـ)[68]، ثم جاء بعده السلطان المظفر سيف الدين قطز(657-658هـ) الذي قتله الظاهر بيبرس وتولى السلطنة مكانه[69]، وبهذا يكون بيبرس هو السلطان الرابع وليس الأول من بين سلاطين دولة المماليك البحرية، ولا ندري لماذا جعله المستشرق أول السلاطين إذ انه لم يعلل ذلك.

وقال المستشرق إن سلاطين المماليك هم أسرة حكمت مصر[70]، وهذا قول فيه نظر، لأنهم ليسوا أسرة حاكمة، بل ينتمون إلى أرومات عدة أشهرها التركية والشركسية والرومية، تم شراءهم وهم صغار وجيء بهم إلى مصر ليربوا ويكبروا ثم استلم بعضهم الحكم كما هو مشهور، وشكلوا طبقة عسكرية حاكمة كما ينطق بذلك تاريخهم بصوت عال.

وذكر المستشرق إن المماليك البحرية حكموا مصر مدة قرن من الزمان[71]، في حين إن حكمهم دام من سنة 648هـ حتى سنة 784هـ أي أنه استمر نحو مائة وثلاثون عاماً.

وعلل المستشرق موير قيام السلطان الظاهر بيبرس بإعادة إحياء الخلافة العباسية سنة659هـ في القاهرة بعد سقوطها على أيدي المغول في بغداد سنة 656هـ بتخوفه من محاولات إعادة إحياء الخلافة الفاطمية في مصر، لذا نصب أحد أفراد البيت العباسي خليفة في مصر كي يقضي على تلك المحاولات[72].

والواقع ان كل الدلائل والأحداث التاريخية التي شهدتها مصر تؤكد ان الدولة الفاطمية انقرضت وأصبحت نسيا منسيا بعد سقوطها على أيدي الأيوبيين سنة 567هـ إي ان دولة المماليك قامت بعد ذلك بأكثر من ثمانية عقود، الأمر الذي يؤكد ان تعليل موير لا يقبله العقل ولا المنطق ولا الأحداث التي شهدتها مصر خلال حكم الأيوبيين الذي استمر حتى سنة

648هـ، إذ عمل هؤلاء جاهدين على محو كل ما يمت للدولة الفاطمية بصلة، سواء أكان على الصعيد الفكري أم السياسي أم العقائدي.

والصحيح إن خطوة بيبرس تلك تعود لسببين سياسيين أولهما: قطع الطريق أمام عودة الايوبيين مجدداً لحكم مصر وإحياء دولتهم. وثانيهما: إضفاء الصفة الشرعية على حكم المماليك، لاسيما وأنهم غرباء عن البلاد، بل على المنطقة برمتها، فبوجود الخليفة العباسي في القاهرة، أصبحوا الحكام الشرعيين أمام أعدائهم في الخارج والداخل.

ومن الملاحظات على المستشرق أيضا في كتابه هذا، أنه أطلق مصطلح (المصريين)على المماليك في عدة مواضع من كتابه تاريخ دولة المماليك[73]. والحق ان ثمة فرق واضح بين المصطلحين، لأن مصطلح مصري كان يطلق على سكان مصر من المسلمين والأقباط وغيرهم قبل مجيء المماليك لحكم مصر بقرون عديدة، أما مصطلح المماليك فهو ينحصر بالطبقة الحاكمة سواء أكانوا جنوداً أم أمراء أم سلاطين، ولو أن المؤلف استعمل مصطلح المماليك أو عبارة حكام مصر لكان تعبيره صحيحاً.

ومن بين الأخطاء الواردة في الكتاب قول المؤلف إن المؤرخ المقريزي (ت 845هـ) تولى منصب شرطة القاهرة[74] والصحيح ان المقريزي لم يتسلم هذا المنصب بل منصب آخر مختلف عنه هو الحسبة[75]. ومن اخطائه أيضا انه خلط بين منصبين مختلفين هما: الوزير والأتابك[76]، فالأول منصب مدني ليس بالضرورة أن يتولاه احد أمراء المماليك، بل شغله العديد من المصريين، وقد حدث ذلك كثيراً خلال العصر المملوكي، ومن أشهر الأمثلة على ذلك قيام القصاب محمد البباوي بمهام منصب الوزارة[77] ثم تولاه غلام هذا القصاب[78] أما الأتابكية فهي منصب لا يتولاه إلا كبار الأمراء المماليك لأنه يتصل بقيادة الجيش المملوكي، فهو منصب عسكري[79]. وأورد في ترجمة السلطان قانصوة الغوري (906-922هـ) انه تولى قبل السلطنة منصب رئيس الوزراء[80]. وقال ذلك أيضا في ترجمة

السلطان طومان باي (922-923هـ). ومن الجدير بالذكر أن منصب رئيس الوزراء لا وجود له في العصر المملوكي، وعند الرجوع إلى ترجمة هذين السلطانين في مصادر التاريخ المملوكي نجد أنهما توليا منصب الدوادارية[81]، وهو منصب يقوم متوليه بمتابعة رسائل السلطان وتبليغ الأمور وتقديم الشكاوى والبريد للسلطان ويتولاه كبار الأمراء المماليك[82].

ومن أخطائه أيضا انه عد تيمورلنك ابناً لوزير جنكيزخان[83] دون أن يذكر مصدر معلوماته، وهذا ما لا تقبله القرائن التاريخية، إذ أن جنكيزخان توفى سنة 624هـ، وتيمورلنك توفى سنة 808هـ اي أن بينهما حوالي 280 سنة، فليس من المعقول أن يكون والد تيمورلنك وزيراً لجنكيزخان بسبب الفارق الزمني الشاسع، وذكر ابن تغري بردي (ت874هـ) ان تيمورلنك كان أبناً لأحد وزراء السلطان حسين حاكم مدينة بلخ وان تيمورلنك تزوج من أخت هذا السلطان[84].

ومن الأخطاء أيضا قوله أن غازان هو ملك الفرس[85] والصحيح ان غازان كان ملكاً للتتار وهو من أحفاد هولاكو[86].

مصادر وليم موير في كتابه تاريخ دولة المماليك

على الرغم من أن المستشرق تناول في كتابه المذكور تاريخ المماليك بشطريه البحري والشركسي، والذي أمتد طويلاً من سنة 648حتى سنة 923هـ، وعلى الرغم من أن المصادر التي ألفت في هذا العصر كثيرة جداً ومتنوعة ومتوفرة أما مخطوطة وأما مطبوعة زمن تأليف موير لكتابه، لكنه لم يشر إلى مصادر معلوماته إلا قليلاً، بل نادراً، ومعظم الإشارات أو حالات التوثيق كانت غير دقيقة، ولا تعطي صورة واضحة للقارئ عن مصادر المعلومات الواردة في الكتاب.

واستخدم عدة أنواع من الإشارات كأن يقول: «ذكر بعض المؤرخين»[87] دون أن يسميهم أو يذكر عنوانات كتبهم. ونقل تقييماً لشخصية السلطان المملوكي الأشرف خليل بن قلاوون (689-693هـ)عن

«مؤرخي المسلمين»[88] وإذا علمنا أن ثمة عشرات إن لم يكن أكثر من بين المؤرخين المسلمين ممن ترجموا لهذا السلطان، لبان لنا كم أن مثل هذا النوع من التوثيق كان ضعيفاً. وحينما ناقش الروايات حول أصل السلطان حسام الدين لاجين (696-698هـ) اعتمد على من أسماهم بـ «المؤرخين الغربيين والمصادر الشرقية»[89] وهو توثيق غير واضح وعشوائي.

والواقع أن معظم مادة الكتاب نقلت من مصادرها العربية أو الغربية دون أن يلتفت مؤلفه إلى ذكر أسماء تلك المصادر، والحالات التي ذكرناها أعلاه تعد قليلة قياساً بحجم المادة المنقولة بلا توثيق.

وفي حالات قليلة أشار المؤلف إلى مصادر معلوماته ومن تلك المصادر تاريخ أبي الفدا (ت732هـ) الذي أحال القارئ إليه دون أن يذكر الجزء والصفحة[90]. ونقل نصاً من ابن إياس (ت 930هـ) ولم يذكر عنوان الكتاب[91] ونقل من المقريزي نصاً وذكر الجزء والصفحة ولم يذكر عنوان الكتاب[92]، ونادراً ما يذكر عنوان المصدر والجزء والصفحة[93].

ان المستشرق في منهجه التوثيقي هذا كان أقرب إلى المؤرخين المسلمين منه إلى المدرسة الغربية الحديثة التي تؤكد على التوثيق الدقيق، إذ كان العديد من المؤرخين في العصور الإسلامية ينقلون النصوص دون الأشارة إلى مصادرها، واذا أشاروا اليها يستخدمون عبارات معينة مثل: «قال فلان» أو «قال فلان في كتابه كذا» أو «قال صاحب كتاب كذا».

ولانجد تفسيراً لمنهج المستشرق هذا، الا في أن اختصاصه الأساس لم يكن في علم التاريخ، بل القانون - كما مر بنا - وان دراسة التاريخ جاءت بعد انتقاله للعمل في الهند، أي أنه لم يدرس التاريخ أكاديميا كما حدث له مع القانون، بل اعتمد على نفسه في ذلك، اذ لم تشر مصادر ترجمته أنه درس هذا العلم في جامعة معينة.

هذا ما يتعلق بطريقة توثيق المستشرق لمعلومات كتابه، أما نقده لبعض تلك المصادر فهناك بعض الاشارات حول ذلك، فقد عدّ المقريزي وأبن تغري بردي وابن اياس أوثق المصادر المعاصرة للحقبة المملوكية[94].

وعلى الرغم من صحة تقييمه للمقريزي وابن تغري بردي، إلا انه لم يكن مصيباً بتوثيقه لابن اياس، فمن يقرأ كتابه بدائع الزهور والقسم الخاص منه بدولة المماليك، يجد أنه كان مجاملاً للسلطة أحياناً، ولعل ذلك يعود إلى انتمائه لطبقة المماليك وهو بهذا يخالف ابن تغري بردي الذي على الرغم من انتمائه لذات الطبقة، فأنه كان موضوعياً ومنصفاً في الكثير من الأحداث وتراجم الشخصيات المملوكية، وخير دليل على ذلك نقده اللاذع لمعاصريه من أقطاب السلطة المملوكية ووصفه لهم بـ «البقرة العاجزة»[95].

أما المقريزي فقد نأى بنفسه عن التقرب من السلطة، فجاءت كتاباته من أوثق ما يكون عن العصر المملوكي متصفاً بالحيادية والانصاف، وأعاب على المماليك الكثير من أفعالهم ولاسيما في مجال السياسة والاقتصاد.

وذكر المستشرق في نقده لإبن تغري بردي في موضع آخر من كتابه انه كان مقرباً من السلطة، وان ذلك يعد مدعاة للشك في أحكامه التاريخية[96]. والواقع أن المؤرخ المذكور كان ابناً للأمير تغري بردي الذي تولى مناصب عدة، كان أهمها منصب أتابك الديار المصرية[97]. أي قائد الجيش المملوكي كما أنه نسيباً لاثنين من سلاطين المماليك[98]. لكن المؤرخ لم يستغل هذه المكانة في التمجيد للسلطة على مثال بعض المؤرخين، بل أعتمد على ذلك في الحصول على معلومات تفصيلية ودقيقة من أفواه المشاركين في الأحداث السياسية والعسكرية إذ كان يستطيع الدخول إلى البلاط المملوكي متى ما أراد ذلك[99]، فجاءت مؤلفاته عن تاريخ المماليك تفصيلية ودقيقة.

ومن أمثلة نقده لمصادره علق وليم موير على وصف المقريزي للسلطان الاشرف برسباي (825-841هـ) بالمكر والقسوة والجشع بما نصه: «**لم يلق المقريزي التشجيع من البلاط في حكم هذا السلطان، ولعل ذلك من الأسباب التي جعلته يقسو عليه**»[100]. والحق ان المقريزي هو الذي كان ينأى بنفسه عن أقطاب الحكم.

الخاتمة

بعد ختام البحث في حياة المستشرق وليم موير وكتابه تاريخ دولة المماليك في مصر، يمكن تسجيل ما يأتي:

- إن وليم موير يعد من أشهر المستشرقين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، جاءت شهرته من مؤلفاته الخمسة التي بحثت في التاريخ الإسلامي منذ بدايته حتى سقوط دولة المماليك، ولكونها شكلت مصادر ومعلومات أساسية للطلبة والباحثين، ولاسيما الناطقين باللغة الانكليزية
- إن هذا المستشرق كان من كبار الموظفين في حكومة الهند الشرقية فضلاً عن تسلمه منصب رئيس جامعة أدنبرة لثمانية عشر عاماً.
- اتهم المستشرق موير من قبل بعض الباحثين العرب بالتعصب ضد الإسلام، في حين برأه آخرون من هذه التهمه. وقدر تعلق الأمر بكتاب تاريخ دولة المماليك في مصر فأننا لم نجده متعصباً بل كان حيادياً، يقول ماله وما عليه.
- اعتمد موير في تأليف كتابه المذكور على بعض المصادر الإسلامية، لكنه لم يعتمد طريقة واضحة ودقيقة في عملية التوثيق التي يؤكد المنهج اغربي الحديث على وجوب اعتمادها.
- وردت في كتابه العديد من الأخطاء التاريخية التي أشرناها وصححناها معتمدين في ذلك على مصادر التاريخ المملوكي.
- أن أفضل ما في الكتاب تلك الآراء والأحكام التي دونها المستشرق حول الأحداث والشخصيات المملوكية، وهي أحكام كانت متوازنة وتنم عن حيادية وموضوعية.

قائمة المصادر والمراجع

اولاً: المصادر

- **ابن اياس، محمد بن احمد (ت 930هـ)**

بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة، 1984م).

- **ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف بن تغري بردي الاتابكي (ت 874هـ).**

حوادث الدهور على مدى الأيام والشهور، تحقيق: وليم بوير (كاليفورنيا، 1930).

المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ج3، تحقيق نبيل محمد عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة1985،م).

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر(القاهرة، 1972م).

- **الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد الدمشقي (ت 748هـ).**

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي (بيروت، 1407هـ).

- **الرمال، ابن زنبل (ت 960هـ).**

آخرة المماليك، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة، 1998م).

- **ابن سباط، حمزة بن احمد بن عمر (ت 926هـ).**

تاريخ ابن سباط، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، (طرابلس، 1993م).

- **السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ).**

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مطبعة القدسي(القاهرة1355، هـ).

- **الصفدي، خليل بن أيبك (ت 764هـ).**

الوافي بالوفيات، تحقيق احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث (بيروت2000،م).

- **ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي الصالحي (ت 953هـ).**

أعلام الورى بمن ولي نائباً من الأتراك بدمشق الكبرى، تحقيق محمد بن احمد دهمان، المطبعة الرسمية (دمشق، 1964م).

- **ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن احمد بن محمد (ت 1089هـ).**

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الارناؤوط، دار ابن كثير(دمشق1406، هـ).

- **الغزي، نجم الدين محمد بن محمد (ت 1061هـ).**

الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ط1، دار الكتب العلمية (بيروت1997،م).

- **القلقشندي، تقي الدين احمد بن علي (ت 821هـ).**

صبح الأعشى بصناعة الانشا، تحقيق عبد القادر عطا، وزارة الثقافة (دمشق1981،م).

- **ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت 774هـ).**

البداية والنهاية مكتبة المعارف (بيروت1977،م)

- **المقريزي، تقي الدين احمد بن علي (ت 845م).**

السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، مطبعة دار الكتب (القاهرة1970،م).

- **الهمداني، رشيد الدين فضل الله (ت 718هـ).**

جامع التواريخ، ترجمة محمد صادق ومحمد موسى (القاهرة 1960م).

ثانياً: المراجع

- **بدوي، عبد الرحمن**

موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم الملايين (بيروت1993،م).

- **حامد، احمد**

الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، مطبعة دار الشعب (القاهرة، د. ت)

- **ضاحي، فاضل جابر**

كتاب النجوم الزاهرة في الملوك مصر والقاهرة- دراسة وتحليل، مطبعة الضياء (النجف الاشرف 2009م).

- **العقيقي، نجيب**

المستشرقون، ط5، دار المعارف (بيروت2006،م).

- **فوك، يوهان**

تاريخ حركة الاستشراق في الدراسات العربية الإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر العالم، دار المدار الإسلامي (بيروت، د. ت).

- **موير، وليم**

تاريخ دولة المماليك في مصر، ط1، مكتبة مدبولي (القاهرة1995،م).

ثالثاً: البحوث والمقالات

- **الشارف، عبد الله**

المستشرق وليم موير وأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم مقال منشور على موقع

- **شكاط، كمال**

شهادة السير وليم موير، مقال منشور على الموقع

- **عبد المحسن، عبد الراضي محمد**

الغارة التنصيرية على اصالة القرآن الكريم، بحث منشور على موقع

- **قاشا، سهيل**

المستشرقون الانكليز، بحث منشور في مجلة الاستشراق، العدد الثاني، شباط 1987.

الهوامش

(1) سهيل قاشا، المستشرقون الانكليز، ص 22؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 578؛ يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص182.

(2) احمد حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ص22.

(3) كمال كشاط، شهادة السير وليم موير، ص 1؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص578.

(4) عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص578.

(5) احمد حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ص 22؛ سهيل قاشا، المستشرقون الانكليز، ص22؛ عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص 578؛ كمال كشاط، شهادة السير وليم موير، ص1. ولم يخالف هذا الاجماع سوى المستشرق يوهان فوك الذي اشار إلى ان سنة وفاته كانت 1906م. ينظر: تاريخ حركة الاستشراق، ص182.

(6) سهيل قاشا، المرجع نفسه، ص22-23.

(7) موسوعة المستشرقين، ص578.

(8) كمال كشاط، شهادة السير وليم موير، ص 1؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص578.

(9) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص 183؛ عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص 578؛ العقيقي، المستشرقون، ص59.

(10) يوهان فوك، المصدر نفسه، ص 183؛ كمال كشاط، شهادة السير وليم موير، ص2.

(11) موسوعة المستشرقين، ص578.

(12) احمد حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ص22.

(13) عبد الراضي، الغارة التنصيريةعلى اصالة القرآن الكريم، ص40.

(14) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص579.

(15) المصدر نفسه، ص2.

(16) المصدر نفسه، ص2.

(17) وليم موير، تاريخ دولة المماليك، ص11.

(18) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص183.

(19) احمد حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ص22.

(20) موسوعة المستشرقين، ص578.

(21) عبد الراضي، الغارة التنصيريةعلى اصالة القرآن الكريم، ص40.

(22) موسوعة المستشرقين، ص578.

(23) العقيقي، المستشرقون، ص59.

(24) موسوعة المستشرقين، ص578.

(25) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص578.

(26) سهيل قاشا، المستشرقون الانكليز، ص23.

(27) شهادة السير وليم موير، ص2.

(28) كمال كشاط، شهادة السير وليم موير، ص2.

(29) المصدر نفسه، ص1.
(30) المصدر نفسه، ص1.
(31) احمد حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ص23.
(32) تاريخ دولة المماليك في مصر، ص62.
(33) المرجع نفسه، ص62.
(34) المرجع نفسه، ص62.
(35) المرجع نفسه، ص28.
(36) تاريخ دولة المماليك، 33.
(37) المرجع نفسه، ص33.
(38) المرجع نفسه، ص33.
(39) تاريخ دولة المماليك، ص51-56، 64-68.
(40) المرجع نفسه، ص47، 68.
(41) المرجع نفسه، ص159.
(42) المرجع نفسه، ص170.
(43) المرجع نفسه، ص145.
(44) تاريخ دولة المماليك، مقدمة المترجمان، ص6.
(45) المصدر نفسه، ص55.
(46) تاريخ دولة المماليك، ص57.
(47) المرجع نفسه، ص63 .
(48) المرجع نفسه، ص202.
(49) المرجع نفسه، ص102.
(50) تاريخ دولة المماليك، ص105.
(51) المرجع نفسه، ص108.
(52) المرجع نفسه، ص108.
(53) المرجع نفسه، ص128.
(54) المرجع نفسه، ص157.
(55) المرجع نفسه، ص169.
(56) المرجع نفسه، ص197.
(57) المرجع نفسه، ص197.
(58) تاريخ دولة المماليك، ص67.
(59) المرجع نفسه، ص118.
(60) المرجع نفسه، ص205.
(61) ابن اياس، بدائع الزهور، ج2/ ص278.
(62) المقريزي، السلوك، ج1/ ص386.
(63) المصدر نفسه، ج1/ ص122؛ الهمداني، جامع التواريخ، ص284.
(64) ابن طولون، اعلام الورى، ص 158؛ الرمال، آخرة المماليك، ص228.
(65) تاريخ دولة المماليك، ص207.

(66) المرجع نفسه، ص47.

(67) ابن كثير، البداية والنهاية، ج3/ ص 231؛ ابن سباط، تاريخ ابن سباط، ج1/ ص355.

(68) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج9/ ص469.

(69) ابن كثير، البداية والنهاية، ج13/ ص 216؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج7/ ص55.

(70) تاريخ دولة المماليك، ص7.

(71) المرجع نفسه، ص47.

(72) المرجع نفسه، ص48.

(73) تاريخ دولة المماليك، ص55، 63.

(74) المرجع نفسه، ص8.

(75) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج15/ ص 490؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج7/ ص254.

(76) تاريخ دولة المماليك، ص61.

(77) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج16/ ص278.

(78) المصدر نفسه، ج16/ ص342.

(79) القلقشندي، صبح الاعشى، ج4/ ص18.

(80) تاريخ دولة المماليك، ص181.

(81) ابن سباط، تاريخ ابن سباط، ج2/ ص 937؛ الغزي، الكواكب السائدة، ج1/ ص296.

(82) القلقشندي، صبح الاعشى، ج4/ ص 19؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج10/ ص115.

(83) تاريخ دولة المماليك، ص26 هامش 18.

(84) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج12/ ص256.

(85) تاريخ دولة المماليك، ص74.

(86) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج4/ ص 258؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج52/ ص 37؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج13/ ص401.

(87) تاريخ دولة المماليك، ص58.

(88) المرجع نفسه، ص60.

(89) المرجع نفسه، ص75.

(90) المرجع نفسه، ص69.

(91) المرجع نفسه، ص71.

(92) تاريخ دولة المماليك، ص102.

(93) المرجع نفسه، ص72.

(94) المرجع نفسه، ص8.

(95) المنهل الصافي، ج3/ ص64.

(96) تاريخ دولة المماليك، ص9.

(97) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج13/ ص83.

(98) ابن تغري بردي، حوادث الدهور، ج1/ ص45؛ السخاوي، الضوء اللامع، ج3/ ص201.

(99) ينظر : فاضل جابر ضاحي، كتاب النجوم الزاهرة لأبن تغري بردي، ص33-34.

(100) تاريخ دولة المماليك، ص172 هامش 2.

رايسكه وآثاره الاستشراقية
على الدراسات الإسلامية
في القرن الثامن عشر

م. د أسراء مهدي مزبان*

المقدمة

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وعلى آله الطيبين وصحبه أجمعين.

ترك الاستشراق الالماني على الساحة الإسلامية بشكل خاص والأوربية بشكل عام آثاراً واضحة في تصحيح الكثير من المسارات الغامضة حول الإسلام والمسلمين في أوربا ولذلك ساهم المستشرقون الألمان في ترجمة وتحقيق العديد من المؤلفات الإسلامية العربية ونشرها ذلك النشر والتحقيق أثبت حقيقة الإسلام في العالم الاوربي.

ولعل من أهم المستشرقين الذين تركو آثاراً ولمسات على العلوم والمعارف الإسلامية المستشرق الالماني (يوهان ياكوب رايسكه) ذلك المستشرق الذي أفنى حياته طلباً في نشر وتحقيق الكتب العربية ألإسلامية وإظهار حقيقة الإسلام والكنوز المعرفية التي تركها المسلمين ولذلك جاء بحثنا تحت عنوان (رايسكه وآثاره الاستشراقية على الدراسات الإسلامية) من أجل توضيح طبيعة الأفكار العلمية التي تركها لنا رايسكه في باب الدراسات

(*) جامعة واسط، كلية التربية.

الإسلامية فضلاً عن كونها مناصراً قوياً للدين الإسلامي بشكل خاص والمسلمين بشكل عام.

اشتملت هذه الدراسة على مقدمة وثلاث محاور ضم المحور الأول الحديث عن البدايات الأولى لحياة المستشرق رايسكه وكيف شق طريقه نحو إكمال دراسته العلمية؛ في حين أشار المحور الثاني إلى أعمال رايسكه وإغنائه للمكتبات بكمٍ وافرٍ من الكتب التي قام بنشرها وتحقيقها وتوضيح مضامين الكثير منها بمّا ينسجم مع عمق الأهمية التي حَوَتها تلك الدراسات ذات الطابع الإسلامي؛ أما المحور الثالث فقد أشار إلى الصراعات الدينية والعلمية بين رايسكه وعلماء عصره، ذلك الصراع الذي عانى منه رايسكه لسنوات طويلة، بحيث إن صراعه مع الكنيسة ألقى بظلاله على هذا المستشرق الكبير الذي لم تستطع الكنيسة -رغم عداءها لرايسكه- على صرع أفكاره التي حملها مناصراً للدين الإسلامي ضد تطلعات وأفكار اللاهوتيين. وضم البحث جملة من المصادر والمراجع تم تثبيتها في قائمة خاصة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

أرجو أن تكون هذه الدراسة قد نجحت في تحقيق الهدف المرجو منها، وعساني وُفقت، وما توفيقي الا بالله العلي العظيم.

أولاً: البدايات الأولى لحياة المستشرق رايسكه

ولد (يوهان ياكوب رايسكه) في عام (1716م) في ألمانيا في مدينة (اتسوريك بنواحي هله) وتوفي والداه وهو صغير فأُودع في ملجأ للأيتام في ناحية هله وأتقن اليونانية واللاتينية وهو في المدارس الابتدائية والثانوية[1].

ويعد رايسكه مستشرق ألماني من الرعيل الأول وعالم باليونانيات وعلى حد تعبيره شعر (برغبة قوية وملحة) في تعلم اللغة العربية، وفي عام (1733) التحق في مدينة (ليبتسك الألمانية) لتلقي العلوم في جامعتها وبدون مساعدة أحد فقد اعتمد على موهبته لتحصيل اللغات الأجنبية واستطاع إتقان النحو العربي وحرم نفسه من ضروريات الحياة لغرض التعلم، إذ إنه لم

يتقاض من أهله طوال سنوات دراسته الخمس إلا مبلغ زهيد من المال من أجل اقتناء الكتب العربية التي كان في متناوله اقتناؤها. وفي عام (1735م) بدأ في قراءة كتاب (عجائب المقدور في وقائع تيمور) لابن عريشاه (ن) وهو مسجوع كله، وتبعاً لذلك كانت قراءة الكتاب صعبة جداً على رايسكه، وعندما أدرك أنه يوجد طبعة لجوليوس في درسدن سافر في شتاء عام (1735م) ليقابل زيبش أمين المكتبة فعرقف أن لديه مراجعة لهذا الكتاب على مخطوطين موجودين في المكتبة الوطنية في باريس فأخذ رايسكه في نَسْخِ هذه النسخة المراجعة[2].

وبعد أن حصل رايسكه على تلك النسخ أخذ يطلع على كل الكتب العربية المطبوعة حتى عام (1736م) وعثر في مكتبة ليبستك على مخطوط رسالة هرمس في معادلة (النفس) فقام بترجمتها إلى اللاتينية ترجمة قيل عنها «إنه لا يكاد يوجد شاباً في العشرين من عمره تزود بأفضل تعليم وبأنجح الأدوات يمكنه أن يقوم بترجمة أفضل من هذه»[3].

وعندما استوعب رايسكه في تحصيل كل المطبوعات العربية أخذ يبحث في المخطوطات، فالتمس في عام (1736م) من يوهان كرشوف فولف (1683-1739م) -مصنِّف كتاب (المكتبة العبرية)- أن يعيره مخطوط (مقامات الحريري) الذي كان في مجموع مخطوطات فولف فأرسله إليه وقام (رايسكه في سنة (1737م) بنشر المقامة السادسة والعشرين في نصها العربي مع ترجمة لاتينية إلا أنه قال عن عمله هذا بأنه (تجربة تلميذ بائسة)[4].

وكان رايسكه كلما أمعن في دراسة الكتب العربية ازداد بالعربية ولوعاً وأدرك انه لن يُشبع هذا الولوع الا إذا اطلع على مخطوطات مكتبة ليدن الغنية، فقرر، رغم ضيق ذات يده السفر إلى هولندة وبالفعل سافر رايسكه إلى هولندة عام (1738) فوصل أولاً إلى هامبورج الإنكليزية فاستقبله فولف أحسن استقبال وأعطاه توصية لعالم الكلاسيكية "بدور قبل" ولما وصل إلى امستردام والتقى "بدور قبل" عرض عليه منصب كمساعداً له إلا أن رايسكه رفض هذا العرض رغم حاجته إلى المال، حيث وجد أن الدراسات

الكلاسيكية سوف تبعده عن شغفه في الدراسات العربية[5].

ثانياً: آثاره العلمية في الدراسات الإسلامية

ترك رايسكه آثاراً علمية واسعة في مجال الدراسات الإسلامية ولعل عطاءه في ذلك المجال بدأ في الشعر العربي وخاصة بعد أن نسخ لنفسه في عام (1739م) قصائد لجرير ولامية العرب للشنفري وللبحتري إلا أن عنايته الكبيرة اتجهت إلى المُعلَّقات فاطّلع عليها في المخطوطتين رقم (292-692) من مخطوطات مجموعة فارنر في مكتبة ليدن[6].

ولقد انكبّ رايسكه بشكل كبير ومُجْهِد على دراسة مُعلَّقة طرفه بن العبد وأعدها للنشر وفرغ من ذلك عام (1740م) وظهرت في (1742) بعنوان (مُعَلَّقة طرفه بشرح النحاس) بحسب مخطوطات ليدن العربية نشرها وترجمها إلى اللاتينية يوهان ياكوب رايسكه وتناول رايسكه فيها سير أفكار الشاعر وتشرح الموضوعات المفردة مع مقارنتها بما يرد في سائر المُعَلَّقات وفي ديوان الهذليين وفي الحماستين لأبي تمام وللبحتري وفي شعر المتنبي وأبي العلاء المعري وسائر الشعراء وقد توسع في هذه المقارنات بما يدل على علم غزير بالشعر العربي كله وفي مقدمة النشرة وصف المخطوطتين وتكلم عن الشروح على المعلقات وذكر مختلف الأسماء التي سميت بها المُعَلَّقات وأعطى بياناً موجزاً عن مضمون كل واحد وعن حياة ناظمها[7].

وفي ظل شرحه للمُعَلَّقات يستعرض رايسكه بالتفصيل حياة طرفه بن العبد ومن ثم يقدم جدول أنساب يوضح فيه علاقات النسب بين طرفه وسائر الشعراء الجاهليين وكانت نشرة رايسكه لمُعَلَّقة طرفه قد فتح له طريقاً عظيماً في ميدان الدراسات العربية ولم يشأ رايسكه أن يشغل نفسه بدراسة اللغات السامية الأخرى رغم نصيحة اسخولتنز بذلك لأنه كان مقتنعاً بأنه لا فائدة تُرجى منها بالنسبة إلى دراسة اللغة العربية وأدرك عبث الألاعيب الاستشقاقية وتصيد المعاني الأساسية الوهمية للجذور السامية وقال صراحة: (لو شاء المرء النهوض بالعربية فينبغي عليه ألا يتناولها تناول اللاهوتي)[8].

وحاول رايسكه ان يربأ بنفسه أن يصنع صنيع أستاذه اسخولتنز الذي كان يتهرب من الصعوبات في النصوص العربية وإذا وجد كلمات لا يفهمها فإنه كان يحذفها في صمت أو يغيرها اعتباطاً، وسرعان ما عهد إلى رايسكه بترتيب المخطوطات في مكتبة جامعة ليدن فهيأ له ذلك فرصة كبيرة لتحقيق أمانيه في الإفادة من مخطوطاتها، فقام بنسخ المؤلفات المخطوطة التي تهمه لنفسه ومنها: (المعارف) لابن قتيبة وتاريخ أبي الفداء أو البلدان لأبي الفداء أيضاً ومقتطفات من عيون الأنباء في صفات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ت) وكثيراً غيرها[9].

وحاول اسخولتنز أن يصرف رايسكه عن الدراسات العربية حينما أراد رايسكه أن يختم دراسته في جامعة ليدن بالحصول على الدكتوراه في كلية الآداب لأن اسخولتنز كان يريد إعداد ابنه يوهان ياكوب اسخولتنز ليخلفه في منصبه استاذاً لكرسي اللغة العربية في جامعة ليدن وبيَّن لتلميذه رايسكه ظلام الموقف أمامه وأقنعه بالتحول إلى دراسة الطب فاضطر رايسكه إلى العدول عن الحصول على الشهادة الجامعية في الدراسات العربية والتحول إلى الطب واستطاع ان يحصل على الدكتوراه في الطب عام (1764م) برسالة جمع فيها ملاحظات طبية واردة لدى الأطباء العرب في كتبهم[10].

وبعد أن أتم رايسكه دراسته للطب عاد إلى وطنه في عام (1746م) ووصل ليبستك إلا أنه لم يتخذ الطب مهنة له، كان عليه أن يكسب قوته مثلما كان يكتسب به قوته أثناء إقامته في هولندة والتي كانت قائمة على تصحيح تجارب الطبع وإعطاء دروس خصوصية وترجمات إلى اللاتينية[11].

وواصل رايسكه في الوقت نفسه دراساته العربية فقام في عام (1747م) بترجمة مقدمة كتاب (تقويم التواريخ لحاجي خليفة وهذا الكتاب مؤلف من مقدمة بالتركية عن التاريخ الإسلامي ومن سرد للسنوات من لدن بدعم الخليفة حتى عام (1058م) مع ذكر لأهم ما وقع فيها من أحداث ولم يستطع أن ينتهي من هذه الترجمة إلا في عام (1766م) وفي مقدمة رايسكه لترجمته يرفض الوصف (شرقي) لأنه غير دقيق ويستبدل بـ (محمدي) أو

إسلامي لأن الأمر يتعلق بتأريخ المسلمين ليس فقط في الشرق بل وأيضاً في المغرب وفي أوربا[12].

وفي هذه المقدمة يقدم رايسكه نظرة واسعة عن تاريخ الإسلام، إنه يرى أن ظهور النبي (ﷺ) وانتصار دينه هما من أحداث التاريخ التي لا يستطيع العقل الإنساني إدراك مداها ويرى في ذلك برهاناً على تدبير قوة إلهية قديرة كذلك يرى في تولي الأمويين للخلافة وفي المحن التي توالت على أنصار علي بن أبي طالب تدبيراً إلهياً وهو يعتنق التشيع الوارد في المصادر المتأخرة التي استند إليها، إذ يرى أن علي بن أبي طالب (ع) هو الأحق بالخلافة بعد النبي مباشرة[13]. وانه حرم من حقه في الوراثة بالخلافة طوال ما يقرب من 24 سنة بسبب المؤامرات التي أحكيت ضده ويرى أن علياً هو أحسن أمير عرفه العالم الإسلامي وإنه كان شجاعاً وعادلاً[14].

وفي صراع علي مع معاوية يرى رايسكه نموذجاً لانتصار المكر على القوة وللشر على الحق بل يمضي إلى أبعد من هذا فيقارن علي بن ابي طالب بماركس أورليوس الفيلسوف الروماني[15]. وأوغل في هذا الاتجاه وضع مقارنات بين الأشخاص وأحداث تاريخ أوربا ابتغاء أن يبين أنه ما جرى على مسرح الأحداث في الشرق الإسلامي يساوي في سموه ومجده ما جرى من أحداث في أوربا. وقد مُنح بفضل أعماله لقب أستاذ من قبل بلاط درسدن وخصص له معاش مقداره مائة تالر في السنة إلا أن هذا المبلغ على حالته لم يكن يدفع له بانتظام بل توقف نهائياً بعد عام (1755م) ولهذا ظلت أحوال رايسكه في الجانب المادي سيئة[16].

ثالثاً: الصراعات الدينية والعلمية بين رايسكه وعلماء عصره

قبل الحديث عن دور رايسكه في محور ذلك الصراع لا بد من معرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه المستشرق رايسكه ومدى تأثير ذلك العصر عليه، فقد مثل القرن الثامن عشر الميلادي ذلك القرن الذي عاش فيه رايسكه تحولاً مهماً للحركة الفكرية والفنية والأدبية في ألمانيا، فبفضل

التنوير[17] والحركة الرومانسية والإصلاح الديني والانفتاح السياسي تطورت دراسة العربية وخرجت عن التوظيف اللاهوتي وظهر تحمس لكل ما هو شرقي[18].

وسرعان ما عمَّت أوربا ومنها ألمانيا ترجمات القرآن الكريم بكل اللغات الأوربية الحيَّة في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي فتحسنت صورة الإسلام والنبي ﷺ وظهر اتجاه علمي لدراسة القرآن وشخصية الرسول ﷺ واللغة العربية، وأهم بداياتها تمثلت بالمستشرق الألماني رايسكه الذي كان ذو أثر كبير في تاريخ حركة الاستشراق الألماني وربما الأوربي فهو مؤسس اتجاهه العلمي ومؤجل تقاليده العريقة إذ كانت العربية إلى عصره تدرس لتفسير نصوص الكتاب المقدس بعهديه[19] فجعل دراستها علماً مستقلاً في ألمانيا أي درس العربية بذاتها ومن أجل ذاتها وبهذا فهو يرفض أي قراءة لاهوتية للغة العربية وكان عبقرياً في العربية تعلمها من دون عون خارجي ولعل أكثر أعماله تحقيق معلقة طرفه بن العبد وترجمتها سنة (1742م)[20].

سعى رايسكه في تحقيقه إلى استعمال العربية وسيلة لشرح الكتاب المقدس فضاق المستشرقون بتحقيق نصوص العربية وتراثها لذاتها وبتحقيقه مُعَلَّقة طرفة قد حرر الاستشراق من الانحلال التي انحل بها اللاهوتيون شرح الكتاب المقدس وحدد رايسكه موضوع عمله وهو اللغة العربية والأدب العربي وتاريخ البلدان العربية لا غير[21] فرفع من منزله فقه اللغة العربية إلى مصاف علم مستقل[22].

ولمواقفه من العربية والإسلام والنبي محمد ﷺ حاربه رجال اللاهوت، ويقول بيتربخمان (كان رايسكه يدافع عن شرف الإسلام وعن صدق النبي محمد واكتسب بمديحه فضائل الثقافة العربية والإسلامية بغض اللاهوتيين من أساتذة جامعة لايبزغ[23] فأُبعد عن التدريس بالجامعة ولم تُسهَّل طباعة كتبه ولم يسمح له بإلقاء محاضرات على الطلاب[24].

وقد يكون مستغرباً أن يعيش رايسكه عصر التنوير ويلاقي محاربة وبغضاً ولكن على الرغم من الانتشار الواسع لحركة التنوير بقيت حتى عصره

تشكو قلة الأنصار وكثرة الأعداء[25] وربما كانت نخبوية في أول أمرها ولا بعدم القرن الثامن عشر الميلادي في المانيا من مستشرقين ولكن تبقى إسهامات رايسكه هي الأبرز لما تركته من أثر ولأنها حلقة وصل ربطت بين بدايات الاستشراق الألماني وتطوره[26].

وقد أُعجب برايسكه ومؤلفاته عميد الاستشراق الفرنسي سلفستر دوساسي (1758-1838م) وتلميذه الألماني فلايتر وصارت جامعة لايبزغ تنظر إلى رايسكه على أنه والدها الروحي ومؤسسها[27].

واجه رايسكه صراعاً قوياً لفكره وعمله مع الكنيسة ولاسيما اللاهوتيين الذين كانوا يبغضونه أشد البغض لأنه مجَّد الإسلام ولم يرافقهم على أكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبي (محمد ﷺ) وللإسلام عامة وفي ذلك يقول فوغ (لقد كان متهماً عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير) ولم يسايرهم في ادعائهم أن محمداً كان نبياً زائفاً وأن ديانته خرافات ولم يشأ أن يقسم تاريخ العالم إلى نصفين نصف مقدس ونصف دنيوي بل وضع العالم الإسلامي في قلب التاريخ العالمي وفوق ذلك كان يُعبِّر عن آرائه هذه بصراحة تامة دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليها من نتائج فجلب هذا عليه الكساد والحاجة[28].

وسعى اللاهوتيون إلى محاربة رايسكه في فكره كما حاربه أستاذه السابق اسخولتنز لاسيما أن اسخولتنز نشر طبعة جديدة من كتاب أرينيومس في النحو العربي وأضاف إليه مختارات من الحماسة وقدم لها بمقدمة حاول فيها أن يقتدي آراء لشرح التوراة اليهود وخلفائهم من المسيحيين الذين ادعوا أن العبرية لغة مقدسة كذلك نشر اسخولتنز في السنة نفسها ترجمة لسِفر الأمثال المنسوب إلى سليمان مع الشرح استخدم فيه منهج الاشتقاق بدون تحفظ ولا احتياط فكتب رايسكه نقداً لهذين الكتابين ظهر الأول عام (1748 - والثاني عام 1749م) وقد استاء اسخولتنز من هذا النقد وخصوصاً أن رايسكه قال أنه كان من الأفضل لو كان أحد آخر غير اسخولتنز قد تولى هذا العمل إلا أن اسخولتنز رد على تليمذه بنقد لنقده ومن ثم تحول الصراع

إلى أمر شخصي من قبل اسخولتنز ضد رايسكه فنصب اسخولتنز العداء لرايسكه[29].

كان للصراع الذي نشب بين اسخولتنز ورايسكه أثراً ليس فقط على عامة القرّاء بل وأيضاً على أساتذة الجامعات الذين لا يفهمون شيئاً في موضوع النقاش بينهما لهذا لم تدعه أي جامعة ألمانية أو غير ألمانية أن يكون أستاذاً فيها، وفي عام (1755م) توجه رايسكه إلى زميله في الدراسة يوهان دافيد والذي كان يعمل أستاذ الدراسات العربية الإسلامية في جامعة جبتنجن وعرض عليه -في رسالة- سوء حاله وطلب منه مساعدته وقال له إن حكومة ساكس لابد أن تفعل شيئاً من أجله لو أنه تلقى ولو مظهرياً وشكلياً دعوة من جامعة جبتنجن وقال رايسكه في رسالته تلك إن ما منعه من الإنتاج في الدراسات العربية أكثر مما فعل هو فقره وسوء احواله المالية ولو تحسنت أحواله لنشر كتاب عربية أكثر وخصوصاً معجباً إلا أن صديق رايسكه بعد أن وصلت إليه الرسالة، وبدافع الحسد والغيرة من علم رايسكه أرسل الرسالة إلى الوزير فون مونشهاوزن مشفوعة بتعليق ضد رايسكه وتم بعد ذلك إيقاف الاجراءات في النظر بأمر الطلب الذي رفعه رايسكه في رسالته[30].

شعر رايسكه بعد رفض تقديم المساعدة له باليأس وتحطمت أماله في الحصول على وظيفة أستاذ بإحدى الجامعات الألمانية وكان عليه أن يقبل وظيفة في مدرسة ثانوية فصار ناظراً لمدرسة نقولاي في عام (1758م) وفي عام (1756م) كلف المشرف على متحف النقود في درسدن رايسكه بوصف النقود العربية وشاءت الأقدار ان يكون وصفه للنقود العربية محل إعجاب الوزير فاكر بدت ووعده بإزالة ما يثيره رجال الدين ضده من عداء وضد تعينه من اعتراضات إلا أن تعيينه ناظراً لمدرسة نقولاي حسنت أحواله المالية بعد أعوام من المتاعب والمصاعب التي واجهما رايسكه بسبب أفكاره التي كان حامياً ومدافعاً عنها[31].

إن التحقيقات والتراجم التي قام بها رايسكه تدل على ماقام به من

أعمال عظيمة في ميدان الدراسات اليونانية فضلاً عن أعماله الأكثر شهرة وأهمية في ميدان الدراسات العربية والإسلامية وقد حاول رايسكه أن يقوم بنشر مجموعات أخرى من مشروعه في باب الدراسات الإسلامية على غرار الدراسات اليونانية التي قام بنشرها إلا أن طبيعة الأوضاع التي كان يمر بها رايسكه منعته من إكمال مشروعه في نشر المنشورات العربية وعدم وجود من يتولى نشرها على حسابه من الناشرين أو أرباب النعم العلمية[32].

وفي الوقت الذي وجد فيه رايسكه الناشرين يتهافتون عليه لنشر النصوص اليونانية لم يجد ناشراً واحداً يقبل أن ينشر له كتبه في ميدان الدراسة العربية مما دفعه إلى أن ينشر ما أراد نشره من الدراسات العربية على نفقته الخاصة رغم أوضاعه المادية البسيطة تارة والسيئة تارة أخرى[33].

وعلى هذا الأساس واصل رايسكه طريقه العلمي في نشر أفكاره وإنتاجاته القيِّمة رغم صعوبة الظروف التي كان يمر بها ذلك العالم الجليل حتى وفاته في عام (1774م) تاركاً خلفه كنزاً معرفياً من الدراسات العربية الإسلامية واليونانية التي نشرها ووضَّح بعض مضامينها وعلَّق عليها ومن ثم كان رايسكه بحق كما وصفه البعض وأطلق عليها اسم شهيد الأدب العربي لأنه كان حامياً ومدافعاً لا عن أفكاره التي سعى لنشرها فحسب بل للأدب العربي خاصة والدراسات الإسلامية عامة وإن كان رايسكه ألمانياً في والدته ووفاته إلا أنه كان عالماً مسلماً في عطاءه وإنتاجه الفكري والأدبي.

الخاتمة

في ختام دراستنا الموسوعة (رايسكه وآثاره الاستشراقية في الدراسات الإسلامية في القرن الثامن عشر) لا بد من تسجيل أهم النتائج التي توصلنا إليها إذ أوضحت لنا الدراسة العديد من النتائج وإثبات الكثير من الحقائق منها:

1 - شهد القرن الثامن عشر ظهور العديد من الأفكار التي عالجت القضايا

المختلفة سواء ما كان منها سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو حتى دينياً ولذلك سمي ذلك القرن بعصر التنوير الذي انطلقت منه الكثير من المتغيرات الحياتية.

2 - برز لنا في القرن الثامن عشر رفع شعار الحقائق التنويرية لعصره ألا وهو المستشرق رايسكه الذي يعد من ألمع رجال الفكر الألماني بعد أن أنجز العديد من الأعمال التي خلَّدت اسم رايسكه على طوال عقود عدة لا سيما في العلوم والمعارف الإسلامية.

3 - حمل رايسكه أفكاراً مناصرة للإسلام والمسلمين بشكل عام وجاءت تلك المناصرة منطلقة من الدراسات الإسلامية والعربية التي عكف رايسكه على دراستها لسنوات طويلة من حياته وخاصة بعد أن رفع شعار الدفاع عن الحقائق التي استمدها من دراسته للفكر الإسلامي.

4 - أظهر لنا المستشرق الألماني رايسكه الصورة الحقيقية التي رسمها للإسلام في قلب العالم الأوربي على الرغم من العداء والمحاربة التي جابهت بها الكنيسة لأفكار رايسكه كونه مدافعاً عن القرآن الكريم وسيرة الرسول العظيم والإسلام عامة إلا أن تلك العداوة لم تزده إلا تصميماً في نشر أفكاره المعتدلة حتى وفاته فحمل لقب شهيد الأدب العربي كوسام شرف لهذا المستشرق الالماني.

قائمة المصادر والمراجع:

- أركون، محمد: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، ط2 (بيروت 2000).
- أنور، سامي: الإسلام والاستشراق، دراسة تحليلة لواقع الاستشراق، دارالاعلام للطباعة والنشر (بيروت 1998).
- بارت، رودي: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الالمانية، ترجمة مصطفى ماهر.
- بدوي، عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين (بيروت، 1993).
- جحا، ميشيل: الدراسات العربية والإسلامية في المانيا، مجلة الاستشراق، (بغداد 1989).
- جيرت، كوك: الدراسات العربية في المانيا الديمقراطية، مجلة التراث العربي (دمشق 1982).
- بتريتش، البرت: الدراسات العربية في المانيا تطورها التاريخي ووضعها الحالي 1962.
- الدعمي، محمد: الاستشراق، ط1، (بيروت، 2005م).
- رودنسون: وضع الأستشراق في العالم + ترجمة أنور صلاح الدين (بيروت 1985).
- زقزوق، محمود حمدي: الأستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مكتبة الشرق الدولية (القاهرة 2000).
- سلمان، عباس محمد حسن: جهود المستشرقين في تحقيق التراث العربي الإسلامي (الإسكندرية، 2007).
- ساموك، سعدون محمود: مناهج المستشرقين، مطبعة التعليم العالي (موصل، 1989).
- عبد السلام، أحمد حسن: تاريخ الأستشراق الألماني، مجلة الفكري العربي، 1953.
  ـــــ. تراث الإسلام، دار العلمين للطباعة والنشر (بيروت، 1986).
- عمايرة، أسماعيل أحمد: المستشرقون والأدب العربي (عمان، 1996م).
- فليش، هنري: العربية الفصحى، تعريب عبد الصبور شاهين (بيروت، 1966).
- فوغ: الدراسات العربية والعالم الإسلامي، المدار الإسلامي للطباعة والنشر (بيروت، 2001).
- مراد، يحيى: افتراءات المستشرقين على المسلمين والرد عليها، (بيروت، 2004م).
- المنجد، صلاح الدين: المستشرقون الألمان، ج1، ط1 (بيروت، 1978).
  ـــــ. المنتقى من دراسات المستشرقين، ط2، (بيروت، 1983).
- هويدي، أحمد محمود: الاستشراق الألماني تاريخيه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، دراسات مختارة جمعها ونقلها من الألمانية إلى العربية محمود فهمي حجازي (القاهرة، 2000م).

الهوامش

(1) هويدي، الاستشراق الالماني، ص183؛ السيد، المستشرقون الالمان، ص123.

(2) أركون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص178.

(3) زقزوق، الاستشراق والخليفة الفكرية، ص188

(4) الدعمي، الاستسراق، ص123.

(5) المرجع نفسه، ص144.

(6) سلمان، جهود المستشرفين، ص77-78.

(7) بارت، الدراسات العربية، ص166، الوالي، الإسلام والمسلمون، ص188.

(8) بدوي، موسوعة المستشرفين، ص299.

(9) فليش، العربية الفصحى، ص183.

(10) عمايرة، المستشرقون، ص122-123.

(11) الساموك، مناهج المستشرقين، ص193-194.

(12) المنجد، المنتقى من دراسات المستشرقين، ص143.

(13) زكريا، الاستشراق الالماني، ص166، بدوي، موسوعة المستشرقين، ص305

(14) عبد السلام، تاريخ الاستشراق الالماني، ص157، ألمنجد المستشرقون الالمان، ص183.

(15) سلمان، جهود ا لمستشرقين، ص83-84، فوك، الدراسات العربية، ص113-114.

(16) جحا، الدراسات العربية، ص94-95، عبد السلام، تاريخ حركة الاستشراق، ص159.

(17) التنوير : اتجاه سياسي اجتماعي فلسفي ساد اوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد والإيمان بالعقل والدعوة إلى التفكير الذاتي بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص178.

(18) عبد السلام، تاريخ حركة الاستشراق، ص98-105

(19) المنجد، المستشرقون الألمان، ج1، ص179، ديتربش، الدراسات العربية في المانيا ص8-9.

(20) جيرت، الدراسات العربية، ص208، عبد السلام، تراث الإسلام، ص67.

(21) جيرت، الدراسات العربية، ص226.

(22) عبد السلام، تاريخ حركة الاستشراق، ص112.

(23) انور، الإسلام والاستشراق، ص113.

(24) المرجع نفسه، ص134-135.

(25) رودنسون، وضع الاستشراق، ص90.

(26) عبد السلام، تاريخ حركة الاستشراق، ص115.

(27) المرجع نفسه، ص116.

(28) فوك، الدراسات العربية، ص117-118.

(29) رود نسون، وضع الأستشراق ص93.

(30) سلمان، جهود ألمستشرقين ص97، المنجد، المستشرقون الالمان، ص126.

(31) بدوي، موسوعة ألمستشرقين ص301، زكريا، الاستشراق الالماني، ص 170.

(32) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص302-303.

(33) عمايرة، المستشرقون، ص13.

الاستشراق والتراث الإسلامي

أ. م. د. زياد علي دايح*
م. م. علاء حسين الشجيري**

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين. أما بعد:

انطلاقاً من شعار المؤتمر (معرفة الآخر طريقنا لمعرفة الذات) ومن أجل معرفة دراسات المستشرقين التي كثر النقاش والجدل حولها ولا سيما إذا علمنا أن أغلب المستشرقين ينكرون المصدر الإلهي للقرآن الكريم، يّدفعهم إلى ذلك دوافع كثيرة، وكانوا على طول المدى تبعاً لمؤسسات دولهم بشكل عام، ويسيرون على وفق مخططاتها وسياستها الخارجية مع الشرق، ومن هنا تجمعت الفكرة الرئيسية للكتابة بموضوع (الاستشراق والتراث الإسلامي) ومن الاسباب التي دفعتنا للكتابة في هذا الموضوع معرفة الاستشراق ودوافعه واثر ذلك على التراث الإسلامي.

وقد اقتضت خطة البحث تقسيمه على مقدمه وثلاث مباحث اعقبتها بخاتمه.

(*) جامعة العراقية، كلية الآداب.
(**) جامعة واسط، كلية التربية.

جاء المبحث الاول: التعريف بالاستشراق لغةً واصطلاحاً.

والمبحث الثاني: نشاءة الاستشراق ودوافعه ووسائله.

والمبحث الثالث: علاقة الاستشراق بالتراث الإسلامي.

ثم الخاتمة التي ضمناها ابرز النتائج التي توصلنا اليها في هذه الدراسة ثم ثبت المصادر والمظان.

وقد اعتمدنا في دراستنا على أمهات كتب اللغة والاستشراق وكان منهجنا في الدراسة ذكر بطاقة الكتاب عند وروده لأول مرة ثم الاكتفاء بذكر اسم الكتاب والمشهور من اسم المؤلف عند ذكره مرة أخرى. وأخيراً لا ندعي الكمال في دراستنا فما كان فيها من خير فهو من الله وحده، ونسأله الأجر والمثوبة، وما كان من خطأ وزلل فمنا ومن الشيطان ونستغفر الله لذلك وحسبنا أننا بذلنا وسعنا.

اللهم تقبل منا العمل وتجاوز عن الخطأ والزلل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولنا محمد الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الباحثان

المبحث الأول
التعريف بمفهوم الأستشراق لغةً وأصطلاحاً

تعريف الأستشراق لغة: جاءت لفظة الاستشراق لغةً من الفعل (شَرَقَ) فالشين والراء والقاف أصلٌ واحد يدلُ على إضاءةً وفتح، ومن ذلك (شَرَقَت الشمس)؛ إذا طلعت، و(أَشَرَقَت) إذا أضاءت، والشروق طلوعها[1].

و(الشَرْق) بسكون الراء: يطلق على المكان الذي تشرق فيه الشمس[2]، ونقول: (قد شَرَّقُوا): إذا ذهبوا إلى الشرق[3].

ومما تقدم نجدُ أن المعاجم اللغوية المختلفة لم تذكر كلمة (الاستشراق)، ولكنها ذكرت جذر هذه الكلمة، ومن خلال الاستناد لقواعد

الصرف وعلم الاشتقاق، يتضح المفهوم اللغوي (للأستشراق) فـ (الاسْتِشْرَاق) مصدر للفعلِ (أسْتَشْرَقَ)، وهو طلب الشرق، كما يقال؛ أسْتَفْهَمَ: إذا طلب الفهم، واسْتَنْصَرَ: إذا طلب النصر، وأسم الفاعل من (أسْتَشْرَقَ) مُسْتَشْرِقَ؛ وهو الذي يطلب الشرق[4]، والمقصود بالشرق جغرافياً ما وقع شرق وجنوب القارة الأوربية من بلاد العرب والمسلمين وغيرهم من الأقوام والديانات سواءٌ في آسيا أو أفريقيا.

ويرى الباحثان: أن لفظة الاستشراق هي من الألفاظ المولدة في اللغة العربية.

تعريف الاستشراق إصطلاحاً: لقد أختلفت تعاريف الاستشراق من قبل المستشرقين والعلماء المسلمين، كلاً حسب تصوره لمفهوم الاستشراق، وأنطلاقاً من بيئته أو تجربته الذاتية في التعريف، وربما أستحضر هدف الاستشراق أو وسائله التي أعتمدها أو خلفيته السياسية أو غير ذلك.

فعرفه الدكتور أحمد غراب بقوله: الاستشراق هو (دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون (كافرون)- من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب؛ عقيدةً، وشريعةً، وثقافةً، وحضارةً، وتأريخاً، ونظماً، وثروات، وإمكانيات، بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي)[5].

وعرفه يوسف أسعد داغر بقوله: (حركة علمية عنيت ولا زالت تعنى بدراسة المدنيات الشرقية؛ ما غبر منها وما حضر، وما طمس ذكره منها وما أستقر، وبما خافته تلك الحضارات من قوة...، وآثار فكرية وأدبية وفنية ودينية، وبما يتصل بهذه الحضارات القديمة، وبما فيها من شعوب وأجناس ومذاهب ومدارس، وما إلى ذلك كله من أثر ظاهر ناطق شاهد على الحياة البشرية الحضرية وهو خليق بأن نحييه نشراً وطباعةً)[6].

ويرى الباحثان أن هذا التعريف يجانب الصواب لأن أهداف الاستشراق ودوافعه كانت أستعمارية، ومن خلفيات دينية تهدف إلى الطعن في الإسلام للحد من انتشاره في أوربا، واستبداله بالحركات التبشيرية، ويؤيد هذا الرأي ما قاله ادوارد سعيد[7] عند تعريفه للاستشراق بأنه: (أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة صياغته وتشكيله فكرياً وسياسياً وممارسة السلطة عليه)[8].

وكذلك يُعرف المستشرق بقولهم: هو من يقوم بدراسة الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه فيه، ويسري ذلك سواء كان المرء مختصاً بعلم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو علم التأريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، أو ما يقوم به المتشرق هو استشراق[9].

ففي نظر أدوارد أن الاستشراق لا يقتصر على الدراسات الإسلامية فحسب بل يشمل جميع العلوم الأخرى مادامت متصلة بالشرق.

وقد عرف الدكتور ألبرت حوراني الاستشراق بقوله: هو نظام أكاديمي لدراسة وفهم الشرق، أو هو نمط من التفكير يرتكز على التمييز بينما يُعرف بـ (الشرق) وآخر يدعى (الغرب)، ومن مقتضياته وجود مؤسسة تعنى بهذه المنطقة المترامية الأطراف، من أجل معرفتها وفهمها، وربما السيطرة عليها، كما حصل فعلاً، فالرغبة في السيطرة تكمن في صلب ما كان يعتقده الغرب حول الشرق ففي تلك الرغبة يتجلى التمييز بين (نحن) و(هم)[10].

ويرى الباحثان أن هذا التعريف يقتصر على الدراسات الأكاديمية التي تقف خلفها مؤسسات علمية، إلا أن المستشرقين جعلوا من المؤسسات الأكاديمية، واجهة ينفذون من خلالها إلى التبشير بالمسيحية وهذا غرض ديني وأستعماري وليس غرضاً علمياً كما هو شأن الدراسات الأكاديمية.

فهم يَدعون العلمية والموضوعية وفي الحقيقة هم يتحركون بدوافع عقائدية ونزعات دينية، ودراسة اللهجات أو اللغات أو التأريخ والآثار ما هو إلا وسيلة للنفوذ إلى الشرق.

والذي يؤيد ما ذهبنا إليه قول الدكتور صلاح الجابري: (الاستشراق هو فكرة الغرب عن الشرق، تلك الفكرة التي تجسدت في الواقع وعبر مراحل تاريخية بالصورة التي ترسمها الظروف، وتجيزها، فأتخذ صورة التبشير الديني تارةً وصورة التمثيل التصويري (تصوير الشرق) تارةً أخرى، وصورة الاستعمار المباشر تارةً ثالثة، وفي كل تلك التجسدات والتحقيقات فأن طبيعة الثقافة السائدة والسيطرة، هي ثقافة إمبريالية[11]، تمثيلية، وليست أنعكاسية؛ أي لا ترمي إلى تصوير واقع موضوعي وأنما تسعى إلى تصوير شعور داخلي مثار بموضوع خارجي هو (الشرق)[12].

وبعد هذا العرض يمكننا إيجاد تعريفاً جامعاً مانعاً.

فالاستشراق: هو كل نشاط علمي يقوم في الشرق من قبل الغربيين سواء كان في دراسة لغاتهم أو تأريخهم أو تراثهم أو حضارتهم أو علومهم النفسية وأحوالهم الاجتماعية وبخاصة حضارة الإسلام ودينهم، وأحوال المسلمين في مختلف العصور، تدفعهم في ذلك خلفيات ودوافع سياسية ودينية.

المبحث الثاني
نشأة الاستشراق وداوفعه ووسائله

"اختلفت الدراسات حول بداية الاستشراق الذي لا يقبل الشك أن بدايته كانت تحت إشراف الكنيسة وبإشراف مباشر من كبار أحبارها"[13].

وهناك من يرجع بدايات الاستشراق إلى الاحتكاك الذي حصل بين المسلمين والرومان في لقاءهم في غزوتي مؤتة سنة (8هـ)[14].

ويرى بعض الباحثين ان بدايات الاستشراق كانت بسبب الحروب الصليبية، حين بدأ الاحتكاك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية الغربية في فلسطين حين لقوا الهزائم الواحدة تلو الآخرى هناك على أيدي المسلمين منذ زمن عماد الدين زنكي (521-541هـ) حتى عصر الظاهر بيبرس (617هـ) الذي هزم الصليبيين شر هزيمة في سلسلة معارك مما ولد

لدى الصليبيين دافع الانتقام من خلال شتى حملات قوية لتشويه صورة الإسلام ورسوله محمد (ﷺ) بمختلف التهم والوسائل[15].

ومن خلال هذا العرض يظهر ان تحديد بدايات الاستشراق من المسائل الشائكة لدى الباحثين المعنيين بالدراسات الاستشراقية، والمؤرخين لها، وعدم الجزم بتحديد من هو اول غربي عُني بالدراسات الاستشراقية، فبعض الباحثين والمؤرخين يرون إن اول جذور هذه الدراسات تعود إلى نهاية القرن الاول الميلادي اذ عثر على كتاب لمؤلف مجهول اسمه (الطواف حول البحر الاريتيري) ويرى الدكتور جواد علي انه كُتب في نهاية القرن الاول الميلادي وان مؤلفه كان عالماً باحوال الهند وشواطئ افريقيا[16].

اما الدكتور مصطفى السباعي، واخرون فقد ذهبوا إلى القول: بانه لا يعرف على وجه التحديد اول غربي اتجه إلى دراسة العلوم الإسلامية، ولا تاريخ البدء بذلك، والذي يمكن ان يقال بذلك الخصوص بدأ بدراسه اللغة العربيه والإسلام وانتهى بعد التوسع الاستعماري الغربي في الشرق _ إلى دراسة جميع ديانات الشرق وعاداته وحضارتة وتقاليده واشهر لغاته، وان كانت العناية بالإسلام والاداب العربية، والحضارة الإسلاميه هي اهم ما يعنى به المستشرقون حتى اليوم ونظراً للدوافع الدينية والسياسية التي شجعت على الدراسات الاستشراقية[17].

اما الدكتور محمد السيد فيقول: ان معظم المحققين لهذه المسأله يجمعون على ان بداية هذه الحركه نشأت في نهاية القرن العاشر الميلادي واوائل القرن الحادي عشر بفرنسا وإنَّ الراهب الفرنسي (جديردي اولياك) (938م-1003م) كان من اوائل المشتغلين بعلوم الشرق، وارتبطت باسمه بداية حركة الاستشراق حيث رحل من فرنسا إلى اسبانيا مهد الحضارة الإسلامية في وقته فتعلم فيها اللغة العربية ووقف على علوم العرب في الرياضيات والطب والكيمياء والفلسفة، كما قرأ بعض العلوم الدينية حتى قيل انه اوسع علما عصرة معرفة بعلوم العرب وخاصة الرياضيات والفلك، ثم ارتحل إلى روما حيث اشتهر من بين اقرانه بمعرفته الواسعة باللغة العربية

وعلومها، ثم جاء بعده (قسطنطين الاغريقي) (سنه 1087م) (وبطرس المحكوم) (سنه 1092م-1156م) (وارجودي سانتلا) (سنة 1107م) ثم (جيرارد كريمون) (سنه 1114م-1187م)، ثم تابع رواد هذه الحركة وتكاثرت أعدادهم واختلفت جنسياتهم بحيث شملت معظم دول أوربا وأمريكا في العصر الحديث وكان هؤلاء إذا عادوا إلى بلادهم عملوا على نشر علوم العرب بين ابناء وطنهم إلى ان تطور الامور بعد ذلك حيث أنشأت الحكومات الاوربية في جامعاتها اقساماً مستقلة لتدريس اللغة العربية وعلوم الشرق ثم اخذت بعد ذلك حركة الاستشراق تنمو في اطراد مستمر حتى سنه (1311م-1312م) اذ عقد مؤتمر فينا الكينسي وكان اهم قراراته انشاء كرسي اللغة العربية في روما على نفقه الفاتيكان، وفي باريس على نفقه ملك فرنسا، وفي اكسفورد على نفقه ملك انكلترا، ويعد كثيراً من المؤرخين لحركة الاستشراق ان هذا المؤتمر هو البدايه المنظمة وشبه الرسميه للاستشراق وما كان قبل ذلك انما كان بمثابة الارهاص لميلاد هذه الحركة، وتبع ذلك انتشار المعاهد الاستشراقيه المعنيه بدراسة الشرق وعلومه الإسلامية بصيغة خاصة[18].

وتقول الدكتورة عائشة بنت الشاطئ (ان الاستشراق قام في بداية امره لغاية دينية محضة ثم توسع علماء الاستشراق فجعلوه سياسياً ولغوياً معاً)[19].

ويرى باحثون ان مولد الاستشراق كما يقول د. محمد البهي. ان الدراسات الاستشراقية ما قامت إلا بوحي من الكنيسة الكاثوليكية خاصة للنتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيمة حرصاً على مذهب الكثلكة، وتعويضاً للهزائم الصليبية المتلاحقة في تحرير بيت المقدس ثم تبنى الاستعمار الغربي هذه الدراسات في الجمعات الغربيه نفسها[20].

اما الاستاذ مالك بن نبي فيرى ان اوربا اكتشفت الفكر الإسلامي في مرحلتين من تاريخها، فكانت في مرحلة القرون الوسطى - قبل وبعد توماس الاكويني تريد اكتشاف هذا الفكر وترغيمه من اجل اثراء ثقافتها بالطريقة

التي اتاحت لها تلك المرحلة الاستعمارية وتعود اوربا لتكتشف الفكر الإسلامي مرة اخرى لا من اجل تعديل ثقافي، وانما من اجل تعديل سياسي لوضع الخطط اللازمة التعامل بها مع البلاد الإسلامية، والتي تكفل لها استمرارية الهيمنة والتسلط عليها[21].

ويقول باحثون آخرون أن الاستشراق ظهر خلال القرن الخامس عشر الميلادي والقرن السادس عشر الميلادي حيث ظهرت الطباعة وازدهار الجامعات الكبرى فتأسس اول قسم للغة العربية في جامعة باريس في الكرلج (دوفرانس) (سنة 1539م) ثم تأس في (جامعة لايدن) (بهولندا 1613م) ثم تبعها تأسيس اول كرسي للغة العربية في اكسفورد وكمبردج بريطانيا في الربع من القرن السابع عشر[22].

نلخص مما مضى من الآراء ان ليس هنالك اتفاق بين دراسي الاستشراق على فترة زمنية محدده لبداية نشأة الاستشراق ويبدوا لي أن الاستشراق بدا منذ دخول الإسلام وانتشاره في البلاد الأوربية وذلك لكبح طريق الإسلام والسيطرة عليه لكي لا يدخل الأراضي الأوربية والاجنبية فقد قام المستشرقون ببذل كافة قدراتهم العلمية والثقافية والدينية للسيطرة على التيار الإسلامي من اجل معرفة الشرق وما يوجد فيه من اديان وتراث وحضارة على مدى العصور منذ بدايتها إلى نهايتها للسيطرة على الإسلام.

وهناك من يرى ان نشأة الاستشراق كانت في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، كأول تأريخ لبداياته من دون الجزم بذلك، يوم كانت أرض المسلمين قبلة للعلم، وقد قصدها من أراد النهل من معارفهم وحضارتهم، وحينها ظهرت الاندلس وحواضرها الكبرى مأوى للثقافة ومنائر للمعرفة لما فيها من خزائن الكتب والجامعات والمدارس التي وفد إليها الطلاب من فرنسا وإيطاليا وانكلترا وألمانيا من أجل الدرس وتحصيل العلم[23].

علماً ان الاستشراق في بدايته اداة من أدوات التبشير المسيحي، فقد سعى الرهبان والقساوسة لتعلم اللغة العربية، والتضلع بالدراسات الإسلامية

وذلك من أجل فهم الدين الإسلامي حتى يسهل عليهم نقضه من أساسه ومن ثم رد أتباعه عنه، وهكذا انتشر تعليم اللغة العربية في مدارس أوربا وجامعاتها، وتم إنشاء العديد من المطابع لطباعة الذخائر العربية والإسلامية، وتخصص بعضها باللغات الشرقية كالعبرية والفارسية لفهم ما كتب في (التوراة)، وأيضاً لمقارعة فقهاء وعلماء المسلمين والرد عليهم بأدلة وحجج مستقاة من الكتب الإسلامية أولاً، ومن كتاب العهد القديم (التوراة) ثانياً، حيث يعدون هذا الاخير أساساً للديانتين اليهودية والمسيحية[24].

أولاً: دوافع الاستشراق:

هناك اسباب عديد كانت وراء الاشتراق منها:

1 - الدافع الديني:

بدأ الدافع الديني بالرهبان حيث كانت بداية الاستشراق على أيدي رجال الكهنوت بتوجيه من الكنيسة، فقد دفعتهم العصبية الكنيسية إلى الطعن في الإسلام وتشويه حقائق كتابه والكذب على رسوله (صلى الله عليه وسلم) والقدح في أهلِهِ، وبذلك أظهروه بمظهر الدين الخرافي، وأعطوه صورة سيئة ليثبتوا لجماهيرهم الخاضعة لزعامتهم أن الإسلام هو حاملٌ هذهِ الصورة لا يستحق الانتشار، خصوصاً بعد أن انتشرت في شعوب أوربا اليقظة الفكرية، ونفورهم من خرافات الكنيسة وأعراضهم عن الديانة المسيحيه، فخوف رجال الكنيسة من دخول الناس الإسلام، ودفعهم إلى اختلاق صورة شوهاء عن الإسلام، والعمل على إشاعتها بين شعوب الغرب لإقناعها بأن الإسلام غير جدير بالاعتناق..[25].

2 - الدافع الاستعماري:

إن الدافع الاستعماري يعد بلا شك نقطة خطرة في العلاقات بين الشرق والغرب ومحاولة الأخير السيطرة على الأول ويسحق قوته واحتلال أرضه ونهب مقدراته، ولهذا الدافع جذور عميقة زرعت ونبتت قبل الميلاد،

ونمت بعده، وزدادت عمقاً وشمولاً مع اندفاع المسلمين وهزيمتهم لإمبراطوريتي فارس والروم ووصولهم إلى أوربا واستقرارهم في بعض أراضيها، وعندما رأى الغرب كل هذا شرع يعد قوته لخوض معركة فاصلة مع الإسلام والسيطرة على أراضيه، فأخذ يتعلم لغته وآدابه وحضارته لكي يتفوق عليه، ثم قام بحروبه الصليبية المعروفة واتبعها بحروب آخرى عبر قرون كثيرة ففشل تارة ونجح في أخرى[26].

فصار الاستشراق بقصد أو دون قصد عدوا في جسمه ورسمه للإسلام متخفياً بأثواب ملونة إيهاماً للناظرين وما خلفها من خبث الجسد الصليبي ولا يظهر ذلك الاستشراق إلّا بعد أن يعرى جسده حتى ينكشف وجهه الحقيقي، فكان الاستشراق أداة الاستعمار وعينه في العالم الإسلامي الشرقي قبل الاحتلال القسري؛ إن للاستشراق جنوده المجندين لخدمته بإخلاص وأبرزهم (سلفستر دي ساي)، (SALC. DIE) (1838م) أول أستاذ للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية، الإستاذ والمدير في الكلية الفرنسية، كان متمكنا في الاستشراق، فقد قام بتأليف نشرات باللغة العربية لجيش نابليون بونابرت الكبير.

وهو أيضاً ممن خططوا للجيش الفرنسي في اجتياح الجزائر عام (1830م)؛ ومن النماذج الآخرى التي خدمت الاستعمار، المستشرق (ماكس ميلر) (MAKS MELAR) الذي أتقن دراسه اللغة العربيه والديانات الشرقية، فقد اشرف في جامعة أكسفورد على تدريب وتخريج دفعات من الحكام المستعمرين لتيسير الأمور في الهند، وكان هناك أيضاً المتشرق (روث بيندكت)، (R. BINDKT)، (1948م)، الذي سهل دخول اليابان ضمن المشاريع الأمريكية[27].

3 - الدافع السياسي:

قامت دول الغرب أثناء الإستعمار وبعدهُ بالاستفادة من دراسات المستشرقين فجعلت في كل سفارة من سفاراتها لدى الدول العربيه والإسلامية أناساً على تضلع بالدراسات الاشتراقية، ومعرفة باللغات لتتمكن

من الاتصال برجال الفكر والسياسة والصحافة، ثم العمل على بث الاتجاهات السياسية لما تريدهُ الدول الغربية، فضلاً عن بث الدسائس للتفريق بين الدول العربية بعضها مع بعض من جهة، وبين الدول العربية والإسلاميه جهةٍ أخرى، بمختلف الحجج والذرائع، ولقد أدى العاملون في السفارات الغربية لدى الشرقية أدواراً كثيرة، تمكنوا فيها من اكتساب عملاء لدولهم، سواء على الصعيد السياسي أو الفكري أو التربوي أو الاعلامي في الإذاعه والصحافة وغيرهما من وسائل الاعلام الأخرى، وكذلك تمكنوا من إثارة الفتن والاضطرابات هنا وهناك في أقطار الشرف[28].

4 - الدافع الأيدلوجي[29] (الفكري):

ونقصد بالأيدلوجية: جملة من وجهات النظر السياسية والحقوقية والأخلاقية والدينية والفنية التي تعكس مصالح هذه الطبقة أوتلك في المجتمع[30].

والمتتبع لنشأة الاستشراق يجد أنه يسير على خطة موضوعة، كان وراءها أسباب أيدلوجية، فالغرب لم يتردد أبداً في سبيل تحقيق أهدافه الفكرية والعقدية باستخدام كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة، وهي حقيقة لا جدال فيها، فقد أيقن الغرب أنه من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس، وليس من الممكن استئصالها بحملة عسكرية أو إنشاء محكمة تفتيش أندلسية لمحاربة آراء الناس ولغاتهم وضمائرهم وعلاقاتهم، فالمسألة كلها فكرية وعلمية ومحاربتها يجب أن تكون على غرار أسلوب نشأتها؛ فكر بفكر وثقافة بثقافة، من أجل هذا نشأ الاستشراق في الغرب، وأخذ جماعة من الغربيين يعكفون على لغات الشرق وتاريخه ودينه دراسةً وبحثاً وتحقيقاً لينفذوا في ضوء ذلك إلى الغاية التي عملوا من أجلها[31].
وعلى هذا تعد الدوافع الأيدلوجية ذات آثار خطيرة ونافعة في ذات الوقت، إذ تدفع الإنسان إلى ذلك الصراع الفكري المتواصل الذي لا يهدأ ولايستكين، وهي سنة الحياة المطردة تعمل على وضع الشخص في صراع فكري دائم حتى مع نفسه وأخيه وصديقه وعدوه وعشيرته فضلاً عن صراعه

مع مجتمعه ولربما مع العالم بأسرة[32].

5 - الدافع العلمي:

وهذا الدافع لا ينبغي إغفالهِ عند دراسه الاستشراق ودوافعهِ، بعد ان تيقن الغرب منذ وقت مبكر أن معالم النهوض والارتقاء تكمن بدراسة لغات الشرق وآدابه وحضارته وبخاصة حضارة الإسلام، فقد حقق هذا الدين ورجاله أهدافاً عظيمة في السياسة والاجتماع والأخلاق والثقافة، مما حدا بالمستشرقين أن يقبلوا على الدراسات الشرقية بشغف وأنطلق بعضهم إلى آفاق بناءة استفاد منها الشرق والغرب على حد سواء[33].

وقد كان الدافع لدراسة اللغات الشرقية ديناً وحربياً في القرون الوسطى، ولكنه سرعان ما تحول إلى غرضاً علمياً الهدف منه كشف ما تكنه العلوم والفنون الشرقيه من كنوز ثمينة وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة - نسبياً _ بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية وكان للمستشرقين فضل لاينكر في تنبيه الأفكار بمؤلفاتهم إلى إدراك الحقيقة الخالدة طالما أنكرها الغربيون وهي أن المدنية الأوربية الحديثة مبعثها الشرق وعلومه وحضارته[34].

فقد دفع حب الإطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها ثله من المستشرقين لدراسة الإسلام وفق المنهج العلمي السليم، لأنهم لم يكونوا يتعمدون الدس والتحريف فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق، وما وقعوا فيه من أخطاء كان بسبب جهلهم باللغة العربية وأساليب البيان فيها، وتأثرهم بالمفاهيم الغربية، وقد اهتدى بعضهم إلى الإسلام مثل (الفونس أتين دينيه) (A. ATEIN DENEA) الملقب بناصر الدين و(موريس بوكاي) (M. BIKAI)، وغيرهما كثير، فأمثال هؤلاء لم ينالوا رضا رجال الدين في بلادهم ولارجال السياسة، ولاعامه الباحثين، إضافة إلى أنهم لم ينالوا من أي جهة أموالاً أو تشجيعاً[35].

فمثل هولاء المستشرقين كرسوا حياتهم وطاقاتهم على دراسة العلوم

الإسلامية، وتبنوا موضوع الشرقيات والإسلاميات بدون تأثير عوامل سياسية أو أقتصادية أو دينية لمجرد ذوقهم وشغفهم بالعلم وبذلوا فيه جهوداً ضخمة، فيكون من المكابرة والتقصير الّا ينطق اللسان بمدحهم والثناء عليهم[36].

ثانياً: أهداف الاستشراق:

للاستشراق أهداف متعددة تبعاً لدوافعه وما يستجد على ساحة الحضارة الشرقية بشكل عام، وما تفرزه الحضاره الإسلامية بشكل خاص، ويمكن إجمال هذه الأهداف بما يلي:

1) وضع منظومة معرفية ببلاد الشرق وحضارته، يغذيها خبراء غربيون وعلماء المشرقيات الأكاديميون والمبشرون بالنصرانية من أجل المساهمة في وضع القرار السياسي لوزارات الخارجية للدول العربيه ومن ثم بناء خطط متكامله لنشر النصرانية والتبشير بها في بلاد المسلمين.

2) تأسيس مرجعية معرفية لإنتاج مفاهيم جاهزة لوصف الشرق عموما وبلاد المسلمين خصوصاً وترويج هذه التوصيفات في مراكز البحوث ووسائل الإعلام ومن أمثلة هذه المفاهيم (الإسلاموفوبيا)[37]، (والأصولية) و(العلمانية).. وغيرها.

3) تأسيس منهجية فكرية لدراسة الشرق كنموذج للاختيار وذلك بإجراء بحوث أكاديمية ومختبرية تخدم علوم الاجتماع والسياسة والدين والنفس وغيرها من العلوم التي تدرسها الجامعات الغربية.

4) بناءاً على ما تقدم واستنادا لهذه القاعدة البيانية المنهجية التي كونها الغرب حول الشرق تقوم مراكز الدراسات والبحوث بوضع خطط إستراتيجية تقوم بتطبيقها الدول العربية واعادة تكون أهداف تلك الخطط لتمكين الغرب من إحكام سيطرته على الشرف فكرياً وسياسياً واقتصاديا، وكمثال هذه الخطط؛ قضية تبني الغرب دعم الأقليات القومية والطائفية والدفاع عن مصالحها أمام دولها التي تعيش فيها هذهِ

المجموعات، وبذلك يحرضون هذه الأقليات للثورة والمطالبة بحقوقهم لإضعاف دولهم[38].

ثالثاً: وسائل المستشرقين:

1) تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام باتجاهاته ورسوله وقرآنه وفي أغلبها كثير من التحريف المتعمد في نقل النصوص .

2) إصدار المجلات المتخصصة حول الشعوب الشرقية وبلدانها وحضارتها.

3) إرساليات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً إنسانية في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجئ ودور الأيتام ودور الضيافة كجمعيات الشبان المسيحية وأشباهها.

4) إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية، وبعض المستشرقين كانت توجه لهم دعوات لإلقاء المحاضرات في الجامعات العربية في دول العرب ليتحدثوا عن الإسلام.

5) كتابة المقالات الصحفية في الصحف المحلية عندهم، وقد استطاعوا شراء عدداً من الصحف المحلية العربية، وقد جاء في كتاب (التبشير والاستعمار) للدكتورين عمر فروخ ومصطفى الخالدي وهو من أهم الوثائق التاريخية عن نشاط المستشرقين والمبشرين لخدمة الاستعمار، وقد أعلنوا المبشرون إنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية أكثر مما استطاعوا في أي بلد إسلامي آخر.

6) عقد المؤتمرات حول الاستشراق لمراجعة الخطط وتحديثها وكان من أولها عام 1783م وما زالت مستمرة.

7) إنشاء موسوعة (دائرة المعارف الإسلامية) وقد أصدروها بعدة لغات، وبدأوا بإصدار طبعة جديدة منها وقد صدر منها ثلاثة عشر مجلداً حتى الآن[39].

8) إنشاء الجمعيات العلمية لدراسة الشرق، وكانت هذه بمثابة نقطة الانطلاق الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية

والإدارية والمالية فأسهمت جميعاً إسهاماً فاعلاً في البحث والاستكشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته فضلاً عما كان لها من أهداف استغلالية واستعمارية[40].

المبحث الثالث
علاقة الاستشراق بالتراث الإسلامي

احتفظت الأمة العربية الإسلامية بمؤلفات علمائها وابنائها وهي محفوظة تحوي عليها اروقة المساجد والمدارس والمكتبات الخاصة والعامة وعند قسم كبير من الأفراد الذين **احتفظوا** بها ميراثاً، وعندما تنبه الغرب على ماضي الشرق العربي من كنوز وأثار علمية وأدبية وفنية هي آخر ما توصلت اليه البشرية من حضارة وتقدم مما جلب اهتمام المستشرقين وتجار الآثار والكتب فأكثروا من السفر نحو الشرق وتوطيد العلاقات الودية مع أبنائه وبذل كل غال في سبيل الحصول على كنوزه بشتى الوسائل حتى أمكنهم من الاستيلاء على أهم وأكثر الآثار والكتب النفيسة التي تتناول فروع الحضارة والتاريخ واللغة والأدب والعلوم الإسلامية، وعندما تسرع المستشرقون في ترجمة ونشر وتحقيق النصوص العربية وكان اول اهتمامهم متجها نحو الإسلام والقرآن الكريم وسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومغازيه وأحاديثه، وكان لابد لهم ان يتدارسوا اللغة العربية وآدابها وعلومها اللسانية والمجتمع العربي وامكانياته ومقوماته المادية والمعنوية والأدبية، فاغنوا المكتبة العربية والأوربية بنفائس المراجع وأمهات الكتب التي عنوا بنشرها وأشبعوها بحثاً وتحقيقاً وفهرسة وتصنيفاً، فتبع من المستشرقين طبقة من العلماء انحصرت اعمالهم في[41]:

1) نشر الكتب العربية.
2) ترجمتها إلى لغاتهم.
3) التأليف عن الاداب العربية بالسنتهم.
4) ومن المستشرقين من اقتصر عمله على احد هذه الاقسام ومنهم من جمع بين الاثنين منها وفي استعراض للعقلية المنهجية التي تميز بها

الاستشراق عموماً نجد بعضاً من الامثلة عن منهجهم في دراساتهم للادب العربي والتاريخ الإسلامي وفي تناولهم لمسائل القرآن الكريم والحديث الشريف[42].

ولابد من التقرير بأن العلاقة بين المستشرقين والشرق كانت بصورة اساسية تأويلية فاذا وقف المستشرق الباحث امام حضارة أو ثقافية ثانية لا تكاد تفهم، قلصت الافهام عن طريق الترجمة والتصوير المتعاطف والادراك الداخلي للشيء الذي يصعب الوصول اليه وهم يلتمسون نقاط الضعف سواء من كتبنا أو من مجتمعنا والدخول إلى دراسة التراث القديم أو المعاصر من خلالها، على اننا لانغبط حقوق الكثير منهم مما اضافوه للمكتبة العربية وما حققوه من التراث وما نشروه من المعاجم والكتب والفهارس التفصيلية وكان من مجموع ما امكن نشره من المؤلفات العربية القيمة بحوث المستشرقين واستنتاجهم بأن فرزت خلاصة تحقيقاتهم ومنشوراتهم إلى قسمين اساسيين:

الاول: يتمثل بالطعن على الإسلام والاخذ بالمتناقضات من الاخبار والاحاديث الضعيفة للتقليل من قيمة الانسان العربي[43].

الثاني: بما نشروه وحققوه من التراث العربي الإسلامي الضخم في مختلف الفنون والعلوم والآداب وما ترجموه منها إلى لغاتهم وهي أكثر من أن تخص اللغة والعلوم العربية والتاريخية والطب والفرق والاديان ودواوين الشعراء والقصص وغير ذلك من فنون المعرفة التي اضطلعه بجمعها وتصنيفها والتعريف بتأشيرها ومحققيها ككتاب (المستشرقون) (نجيب العقيقي) و(تاريخ الادب العربي) للمستشرق (بروكلمان) و(تاريخ التراث العربي) (لفؤاد سزكين) إلى غيرها من المؤلفات والفهارس والمطبوعات العربية واثار المستشرقين[44].

أولاً: موقف المستشرقين من دراسة القرآن الكريم:

لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن الكريم هو كلام الله المنزل بالوحي على قلب النبي (ﷺ) فالله تعالى بذاته الجلية هو المتكلم به

والمنشئ له كما يدل عليه ضمير المتكلم في مثل قوله تعالى: ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْۖ﴾ [الإنسان: 28][45].

فميزه على سائر الكتب السماوية انه الهي في لفظه ومعناه[46].

وكان أول واهم عمل قام به الغربيون والمستشرقون بعد دراسة اللغة العربية وترجمتها في اديار الرهبان وخصصوا له الوقت والجهد هو القرآن الكريم فشرعوا في ترجمة لا للاطلاع عليه والاستفاده منه فحسب كما يمكن ان يتصور الانسان بل لأجل محاربته بعد الوقوف على مضمونه، وقد عبر الدكتور (محمد البهي) عن هذا الواقع بقوله: -

(ان الاستشراق كمنهج وكمحاوله فكريه لفهم الإسلام حضارة وعقيده وتراث كان دافعه الاصيل العمل من أجل انكار المقومات الثقافية والروحية في ماضي هذه الامه والتنديد والاستخفان بها)[47].

والواقع أنهم عندما ترجموا القران الكريم مثلاً ووضعوا له فهارس بالفاظه، ووضعوا الدراسات التي لاتحصى عنه ونشروا (دائرة المعارف الإسلامية الشهيرة) بلغات متعددة، (نشروا الخرائط الجغرافية للبلدان العربية والإسلامية أو نشروا دواوين الشعر والادب والطب والهندسة. لانهم فعلاً لم يتركو باباً الاوطرقوه ولا موضعاً إلا وتخصصوا به وعالجوه وتوسعوا فيه، فالواقع ان كل ذلك وبالرغم من الخدمات الهائله التي قدموها عبر هذه الاعمال للمكتبة العربية وللشعوب العربية فان عملهم في الاصل كان ذا هدف معين ومحدد[48]. وعلى الرغم من اطلاعنا على بعض المصادر نجد أن المستشرقين يكاد ينفقون على ان القرآن ليس من عند الله، وان محمد (ﷺ) استقى مادته من الاحبار والرهبان الذين كان يتلقى عنهم المعلومات الدينية في كتب العهدين القديم والجديد.

فمن خلال هذا الاستنتاج الذي اقره المستشرقين نجد ان انكار النبوة لمحمد (ﷺ) يفض إلى نتيجة واحده هي بشرية القران الكريم، وانه لا يوجد هناك وحي من الله وانما هو ألهام فائض من استعداد النفس العالية كما يقولون هم. فمهما بذل المستشرقون المغرضون من محاولات لتجميع

والتماس التشابه بين الحقائق القرآنية والحقائق اليهودية والمسيحية يكن جهدهم ضائعاً، لان هذه المحاولات انما هي تستهدف أولاً وأخيراً، النيل من ان يكون القرآن الهي المصدر.

وسنورد اهم ما قاله المستشرقون في القرآن الكريم ومصادرة وما يوضح جهلهم بحقيقة الوحي خارج الطرق الكسبية للعلم وهذه الاقوال هي:

1) ما قاله كبير المستشرقين (كولد زيهر) حيث ينسب المعرفة الدينية التي تلقاها محمد (ﷺ) إلى عنصرين: - خارجي واداخلي فيقول (فتبشير النبي العرب ليس الا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثربها تأثراً عميقاً والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة وهذه التعاليم التي اخذها من تلك العناصر الاجنبية كانت من وجدانة وضرورية لاقرار لون من الحياة في تجاه يريده الله)[49].

2) يقول المبشر (وليم جيفورد بالكراف): - (متى توارى القرآن ومدينة مكة من بلاد العرب يمكننا حينئذ ان نرى العربي يتدرج في طريق الحضارة بعيداً عن محمدوكتابه)[50].

3) وقال (كلادستون رئيس وزراء بريطانيا عام 1889م) عندما حمل نسخة من القرآن الكريم وقال لوزرائه (ما دام هذا القرن موجود في ايدي المسلمين، فلن تستطيع اوربا السيطرة على الشرق، ولا ان تكون هي نفسها في امان)[51].

4) وهناك ما اورده المستشرق (وأورد توسدال): - شبهات الناقدين للقرآن الكريم وأتهامة في مصدرة الالهي حين ذكر ابيات نسبها إلى امرؤ القيس لاتخلو عن بعض التعبيرات القرآنية حيث يقول:

دنت الساعة وانشق القمر   عن غزال صاد قلبي ونفر

وقد رد (العقاد) بقوله (وايسر ما يبدوا من جهل هؤلاء الخاطئين في امر اللغة العربية قبل الإسلام وعلاقتة للغه القرآن الكريم، وانهم يحسبون ان

العلماء المسلمين يجيدون في بحث تلك الابيات واحداً واحداً لينكر نسبتها إلى الجاهليه)[52].

5) ومن المستشرقين من انكر لغة القرآن وشككوا في وجود الاعراب في القرآن الكريم ومن حمله لواء هذه النظريه (باول كاله) حيث قال: (ان النص الاصلي قد (الف) باحدى اللهجات المحليه التي كانت سائدة في الحجاز أو التي لا يوجد فيها تلك النهايات المسماة بالاعراب) وهم في ذلك يقصدون الانكار بان لغه القرآن كانت معروفة أو موجودة في مكة على عهد النبي (ﷺ)[53].

6) ومن المستشرقين من يدعي أن القرآن الكريم فيه تناقض وتضارب وتدافع حيث يقول المستشرق (تورا ندريه): - (ان افكار محمد غير متجانسة وغير منسجمة ومضطربه اشد الاضطراب) ويقول في مكان اخر (يبدو محمد من القرآن بصورة حالم ضال ينشر الحقيقة فيشكل اراءة ومثله استناداً إلى ما يتلقاة من تعليمات تصلة من غير ان يقيمها على حقائق ثابتة وحية)[54].

هذه هي بعض الأقوال والمزاعم التي قام بها المستشرقون في تشويه صورة القرآن الكريم ومصدرة الإلهي، حتى انهم لم يتوصلوا فيها إلى تكوين فكره صحيحة عن مصدر القرآن الكريم وقصصه، وعن شخصية الرسول العظيم (ﷺ) وعن الوحي الذي نزل عليه، فيرجع سبب ذلك إلى عدم تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن والى عدم ادراك هولاء المستشرقين وتعصبهم الديني القائم على العداء السياسي.

ثانياً: موقف المستشرقين من دراسة السيرة النبوية:

تعد السيرة النبوية من اكثر المواد التي تعرضت لدراسة المستشرقين بعد القرآن العظيم فقد كتب هؤلاء الكثير من المؤلفات التي تناولو فيها شخصية الرسول الكريم (ﷺ) والطعن في سيرته غير ان هذه الكتابات لم تكن منصفة ولا موضوعية ولا علمية.

والمعلومات التي وصلت إلى الغرب عن النبي (ﷺ) كانت معلومات خاطئة، ليس لها أدله وأسانيد تاريخية إنما جاءت عن مصادر غير موثوق بها، بشهادة الغربيين أنفسهم وقد كان لرجال الكنيسة الذين كانوا يخشون انتشار الإسلام في المغرب دور في تشويه صورة الرسول (ﷺ) ومن خلال ذلك النيل من القرآن الكريم الذي هو أساس العقيدة الإسلامية وشريعتها، وذلك بتقديم معلومات بعيده كل البعد عن واقع الرسول (ﷺ) وسيرته الطاهرة، واستمرت حمله التشويه هذه طوال العصور الوسطى وبعدها[55].

وقد صور المستشرقون نبينا (ﷺ) بانه: كاردينالاً منشقاً عن البابوية طمع في كرسيها فلما خابت آماله، ادعى النبوة، واتهموه بأنه لصاً، وقاتلاً وزير نساء وكافراً، وساحراً، ودجالاً، وخائناً، وفاجراً، وشيطاناً، وارهابياً يشيع الموت وينشر الدمار، وداعية اباحية اتخذ من شيوع المرأة وسيلة لهدم الكنيسة اليهودية والمسيحية وفضائل الاخلاق[56].

تنزه رسولنا (ﷺ) عن هذه الافتراءات الكاذبة والباطلة التي هي اقوال سلفهم من الكفار والمشركين والمنافقين، ومشركي قريش ويهود المدينه وقد رد عليهم القرآن الكريم وعلى الذين حذو حذوهم كما جاء في القرآن الكريم.

1) قوله تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [صٓ: 4][57].

2) قوله تعالى: ﴿أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ ٱلْأَشِرُ﴾ [القمر: 25-26][58].

3) قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: 6][59].

4) قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: 7][60].

ونذكر اهم المواقف التي وقفها المستشرقون من السيرة النبوية: -

1) يقول (كولد زيهر) في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام) بأن النبي (ﷺ) قد جاء بمزيج من المعارف والأراء الدينية التي وصلت اليه من طريق اتصاله بالعناصر اليهوديه والمسيحية التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رأها جديرة بان توقظ في بني فومه عاطفه دينية صادقة، وهذه التعاليم التي اخذها عن تلك العناصر الاجنبية كانت في وجدانه ضرورية لاقرار لون من الحياه في اتجاه يريده الله، لقد تأثر بهذه الافكار تأثراً وصل إلى اعماق نفسه وادركها بايحاء قوةِ التأثيرات الخارجية فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً الهياً)[61].

2) ويعزف على النغمة نفسها التي قام بها زميله السابق (كولد زيهر) فيرجع إلى ما ورد في مفاهيم على لسان النبي محمد(ﷺ) وتضمنها القرآن الكريم إلى:

أ - أصول يهودية ومسيحية ولاسيما القصص القرآني.

ب - التأثير المسيحي في القصص المكية التي وردت في القرآن.

ج - العلاقات المستمرة بين مؤسسي الإسلام والفقراء المسيحيين في مكة[62].

3) ويقول (المسيوكيمون) في كتابة (فستولوجيا الإسلام): - (ان السياسة المحمدية جذام فشا بين الناس واخذ يفتك بهم فتكاً ذريعاً بل هو مرض مروع وبشكل عام وجنون ذهني يبعث الانسان على الخمول والكسل ولا يوقظه منهما الا ليسفك الدماء، ويدمن معاقرة الخمور ويجمع في القبائح).

ويقول أيضاً (ما قبر محمد في مكة الا عمود كهرباء يبث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجؤهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع (الهستريا) والذهول العقلي وتكرار لفظه (الله - الله) إلى ما لا نهاية، وتعود عادات تنقلب إلى طباع اصليه ككراهيه لحم الخنزير والنبيذ والموسيقى وترتيب ما يستنبط من افكار القسوة والفجور في الملذات[63].

4) ويقول المستشرق (الفرنسي كارادي فو): (ظل محمد زمناً طويلاً معروفاً

في الغرب معروفه سيئة فلا تكاد توجد فظاظة إلا ونسبوها اليه)[64].

5) وقال (برنارد لويس) عن السيرة النبوية بأنها: (لا يعرف الا القليل عن نسب محمد واوائل حياته بل ان هذا القليل قد اخذ يتناقص شيئاً فشيئاً كلما تقدم البحث الاوربي واثار شبهة اخرى حول المادة المضمنة في الأخبار الإسلامية[65].

هذه هي اهم وبعض المواقف السيئه التي رمت إلى تشويه سيرة رسولنا العظيم محمد (ﷺ) في نظر الغربيين الحاقدين على إسلامنا ورسولنا وثراثنا حيث نسوا له الفاظ من الشتائم والسباب وهذا الذي ذكرناه جزء قليل لان هناك الكثير من المواقف التي ذكرها هؤلاء ولكن لضيق موضوع البحث لم نذكر الا القليل منها حيث مارسها رجال دين من قلب الكنيسة النصرانية إضافة إلى بعض الرجال العلمانيون الذين ليس لهم علاقة بالكنيسة وقد استمر هذا التيار إلى عصرنا الرهان وذلك لما لكنه هؤلاء من حقد دفين للقضاء على الدين والمسلمين وذلك تشويه صورة قراننا وسيرة رسولنا للطعن في اهم مصادر الإسلام لانهم لم يستطيعوا الانتصار علينا الا عن طريق هذين المنهجين ولن يستطيعوا باذن الله سبحانه وتعالى لان الله ناصر دينه ولو كره الكافرون. وقد اعتمد هؤلاء المستشرقين على نشر الاحاديث الضعيفة، وعدم الامانه في النقل، ونشرهم معلومات ضعيفه تساعد على اشاعة الفرقه والاختلاف بين المسلمين، واختراع الاسباب للحوات من غير سند سوى **التخيل** والحكم عليها من دون دليل مما يزيد في افساد اسلوبهم، فقد مكروا والله خير الماكرين.

ثالثاً: موقف المستشرقين من دراسة التراث الإسلامي:

التراث كما قلنا في التعريف هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء من ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه ام البعيد، وتراث الامه الإسلامية تراث أصيل لأنه حافل بكل معاني الإنسانية لأنه يستمد مجده من القرآن الكريم والسنة النبوية وعلماء الأمة الافذاذ.

وقد عني المستشرقون بتاريخ الإسلام، وبعده، ونظروا في التراث

والتقطوا من خلالهما نقاطاً شكليه، يؤولون ظاهرها بما يتفق وخطة الدس والتخريب وبث التشكيك، فيما للأمة من تراث عظيم وتاريخ جليل حافل باعمال خالدة، تدل على سيرة صالحه، ومجد عريق وأصالة في المنهج والفكر وقد خلطوا الاوراق في كل ذلك، فكانوا من جهة ينشرون كتب التاريخ والسير ليوحوا للشرقيين انهم معنيون بالعلوم والآثار والحضارات الإنسانية ويحرفون الكثير من النصوص، ويشوهون جمله من الحقائق ويدسون الكثير، ويقسرون ما يريدون تفسيره من اجل اظهار التناقضات في التفسير الذي يريدون ايهاماً بوجود تناقض أو تعارض فيما خلفتة الحضارة أو ما جاء به كتاب الإسلام (القرآن الكريم) ولإعطاء صورة على مثل هذه التفسيرات، أنهم يذهبون إلى ان الإسلام قد انتشر بالسيف وانه استخدام القوه العدوانيه ضد البشر، يقول (روكلي) (برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام الذي أسس على القوه وقام على اشد انواع التعصب، ولقد وضع محمد (ﷺ) السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق، ثم سمع لأتباعه بالفجور والسلب...)[66].

ولقد تكونت في أوربا عن الإسلام ونبيه والعرب وحضارتهم وتراثهم خلال فترة الحروب الصليبية والقرون التي سبقتها صور وملامح مشوهة وبشعة املاها الحقد المقيت والجهل الفضيع بالإسلام وأصوله وعقائده وتاريخة.

1) صوروا القرآن الكريم انه كتاب يتناقض بعضه بعضاً وغير منسجم في أفكارة وغير منظم فيما يحويه وكل ما فيه يخالف العقل ويعوق الفكر.

2) وقالوا عن الإسلام بأنه فرع مشتق أصوله من المسيحية واليهودية تلقاها الرسول (ﷺ) عن أساتذته أحبار اليهود ورهبان النصارى وقساوستهم، وفرقه منشقة عن الكنيسة.

3) وقالوا عن الرسول (ﷺ) بانه كاردينال منشقاً عن البابويه طمع في كرسيها فلما خابت اماله، ادعى النبوة، ولصاً وقاتلاً إلى غير ذلك من الشتائم والافتراءات[67].

4) اما ما يخص اللغة العربية فقد وصفوها باوصاف واراء فاسدة وهي: - وصف لغة القرآن بالضعف والجمود، ووصفوها بالتعقيد وصعوبه النطق، ووصف كتابتها ورسم حروفها بالتعقيد، وكثر الاشكال، وعجز العربية عن اداء مهماتها ازاء الحضارات والتقدم العلمي والتقني وتسميه المخترعات الحديثه، والالات والاجهزة[68].

وقد تناول المستشرقون كل ما يخص تراث الامه العربية لا لغرض خدمة العرب والمسلمين وانما هو الحقد الدفين الذي يكنه هولاء للإسلام والامه وذلك لانه يتعارض مع حضارتهم ودينهم مما جعلهم يدسون السم في العسل كما يقال لطمس معالم القرآن الكريم وسنه رسولنا (ﷺ) ودفن حضارة العرب والمسلمين.

الخاتمة

بعد هذهِ الجولة العلمية في ربوع الاستشراق لا بد لنا من خاتمه نسجل فيها ابرز النتائج التي توصلنا اليها في هذهِ الدراسة.

1) اشارات الدراسه إلى ان الاستشراق هو الجناح الفكري للاستعمار الحديث الذي يمثل عقلية الغرب وحساسيته تجاه الشرق ولاسيما العرب والإسلام.

2) دلت الدراسة على أن البحث الاستشراقي لم يكن نزيهاً ولا موضوعياً، لأنه لايبحث عن صحة الأدلة في دراسته، ولكن يعتمد على الأدلة الموضوعة والضعيفة والمشوشة التي تثيرها بعض الفرق الباطنية التي عجزت عن مواجهة الإسلام في السيف وبدأت تثير الشكوك والمطاعن من الداخل والتي اعتمد عليها المستشرقون فيما بعد في توجيه التهم والشبهات إلى الإسلام دون تمحيص لهذه الادلة.

3) نبهت الدراسة إلى خطر الحركة الاستشراقية والتبشيرية التي نجحت في القرنين التاسع عشر والعشرين من تكوين اجيال مشوهة الفكر وضعيفة الايمان وقليلة الاهتمام بالدين واصوله وحرفهم عن التفكير بحضارته.

4) اشارت الدراسه إلى ضرورة التنبه إلى الاساليب الخبيثه لليهود والنصارى والعاملون على شاكلتهم من تشوية لشعائر الإسلام الصحيح والمظاهر العبادية في نظر المسلمين، امام الشعوب الأوربيه التي تجهل الكثير الكثير من المعتقدات الإسلامية.

5) العمل على انشاء جيل مربى على اساس العقيدة الإسلامية من المثقفين والواعين يأخذون على عاتقهم دحض شبهات المستشرقين، ورفع العراقيل من طريق الإسلام لتسهيل عمليه أنتشاره في اوربا.

6) دلت الدراسة على أن الاستشراق لم يكن وليد الصدفة وانما جاء بسبب الاحتكاك والحروب الصليبية التي جاءت بوحي من الكنيسة للانتقاص من تعاليم الإسلام واهدار قيمه حرصاً على مذهب الكثلكة، وتعويضاً للهزائم الصليبية على مر العصور الإسلامية.

7) كما اشارت الدراسة إلى أهم أهداف الاستشراق وهو إنهاء دور الإسلام الذي خطى على دور الكنيسة والطوائف الدينية لدى الغرب.

ثبت المظان

- آثار الاستشراق الالماني في الدراسات القرآنية عرض وتحليل، أمجد يونس عيد مرزوك، اطروحه دكتوراه مقدمه إلى كلية الاداب الجامعة العراقية، 2012، بأشراف محمد طالب مدلول.
- اراء جولد تسيهر في القرآن الكريم وعلومه، عمر زهير علي، رسالة ماجستير مقدمه إلى كلية الاداب الجامعة العراقية، بأشراف الدكتور علاء صالح قدوري، سنه2010م.
- الاستشراق التكوين الوسائل والاهداف، الدكتور رعد شمس الدين الكيلاني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ديوان الوقف السني، 2006م.
- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائي، الرياض، ط1 سنه 1983م.
- الاستشراق قراءة نقدية، د. صلاح الجابري، دار الاوائل - دمشق، 2009م.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الدكتور محمود حمدي زقزوق، قطر، ط1 سنه 1983م.
- الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، الدكتور مصطفى السباعي، دار البيان، الكويت، ط1 سنه1968م.
- الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ادوار سعيد، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، 2006م.
- الإسلام دين المستقبل، دي جارودي روجية، ترجمة: عبد الحميد بارودي، دار الايمان - القاهرة، ط2، دار البحوث العلمية، 1981م.
- الإسلام في الفكر الأوربي، الدكتور ألبرت حوراني، الدار الأهلية للنشر- بيروت، 1994م.
- الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، ابو الحسن الندوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، سنه، 1983م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن مرتضى الحسيني الزبيدي، (ت: 1205 هـ)، تحقيق: مصطفى حجازي، د. ت.
- تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا، يوسف جبرا، مطبعه الشباب1929م.
- تراثنا بين ماضي وحاضر، عائشة بنت الشاطئ، معهد البحوث والدراسات، 1986م.
- الحركة الاستشراقيه ' مراميها وأغراضها، أ. د. رشيد العبيدي، مطبعة أنوار دجله، 2003م.
- رحلة الفكر والتراث، كتاب اصدرته جامعة بغداد في استقبال القرن الخامس عشر الهجري، للدكتور، عرفان عبد الحميد فتاح، بعنوان التراث العربي الإسلامي والاستشراق الاوربي.
- رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، سلسله تصدر عن مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، د. ت.

- السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، عبد اللطيف عبد الشافي محمد، دار السلام - القاهرة، ط1، سنه1428هـ.
- الفتوح، احمد بن محمد بن علي بن اعثم الكوفي، (ت 314هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء - بيروت، ط1 سنه 1991م.
- فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، الدكتور احمد سما يلو فتش، دار الفكر - القاهره، 1998م.
- القاموس السياسي، أحمد عطية الله، دار النهضة العربية - القاهره، ط3، د. ت.
- القاموس السياسي، تاليف: ب. ن بونوماريون، ترجمة وإعداد: عبد الرزاق الصافي، مركز الطباعه الحديثة - بيروت.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (ت: 711 هـ)، دار صادر - بيروت، ط4، سنة 2005م.
- مجلة الاستشراق، العدد الأول لسنة 1987، بحت الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي.
- المستشرقون والإسلام، حسين الهروي، مطبعة المنار- القاهره، 1936م.
- المستشرقون والحديث النبوي الشريف، بتول كاظم الطُريحي، بحث مخطوط في كليه العلوم الإسلامية - جامعة - بغداد.
- المستشرقون والقرآن الكريم، محمد بهاء الدين حسين، رسالة دكتوراه.
- المستشرقون وترجمة القرآن، د. محمد صالح البنداق.
- مصادر الدراسه الأدبيه، يوسف أسعد داغر، المطبعة المخلصية، ط2، سنة 1961م.
- مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، (ت: 395هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، صدر في اطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري بحث بعنوان القرآن والمستشرقون د. التهامي نقرة.
- مناهج المستشرقين، الدكتور سعدون الساموك، بغداد، 1985م.
- موقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم، رياض عدنان العبيدي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، 2002م.
- نتاج المستشرقين وأثرهم في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، دار البيان، القاهرة، د. ت.
- نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهره الاستشراقيه وأثرها في الدراسات الإسلامية، الدكتور ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002م.
- ويكبيديا - الموسوعه الحرة، الرابط .http://wiki\Jr. wikipedij.org

الهوامش

(1) ينظر : مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، (ت395هـ)، تحقيق وضبط : عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، 3/ 364.

(2) ينظر : لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت711هـ)، دار صادر - بيروت، ط4، 2005م، 8/ 65، مادة (شرق).

(3) ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسين الزبيدي، (ت1205هـ) تحقيق : مصطفى حجازي، د. ت، 5/ 501.

(4) ينظر : الحركة الاستشراقية - مراميها وأغراضها، أ. د. رشيد العبيدي، مطبعة أنوار دجلة، 2003م، 10.

(5) رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، د. ت، 7.

(6) مصادر الدراسة الأدبية، يوسف أسعد داغر، المطبعة المخلصية، ط2، 1961م، 771.

(7) أدوارد سعيد أستاذ جامعي، ومفكر وناقد فلسطيني عربي أمريكي مشهور في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم، ولد عام 1935م، في القدس بفلسطين من أسرة عربية نصرانية بروتستانتية، وتلقى تعليمه الأولي في القدس ومصر، ثم عاش في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أن كان في الخامسة عشر من عمره. وعمل أستاذاً للأدب الأنكليزي والمقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك، له عدة كتب مطبوعة، ينظر : الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق، أدوارد سعيد، ترجمة : محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، 2006م، 2.

(8) ينظر : الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق، 44.

(9) المصدر نفسه، 45.

(10) ينظر : الإسلام في الفكر الأوربي، للدكتور ألبرت حوراني، دار الأهلية للنشر - بيروت، 1994م، 78.

(11) الإمبريالية : هي سياسة تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين الدول الرأسمالية الكبرى، وتناهض الأشتراكية، فهي صورة من صور الأستعمار التقليدي لبسط السيطرة على الدول النامية، ينظر : القاموس السياسي، أحمد عطية الله، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، د. ت، 117.

(12) ينظر : الاستشراق قراءة نقدية، الدكتور صلاح الجابري، دار الأوائل - دمشق، 2009م، 15.

(13) تراثنا بين ماضي وحاضر، عائشة بنت الشاطئ، معهد البحوث والدراسات، 1986، ص52.

(14) ينظر: الفتوح، احمد بن محمد بن علي بن اعثم الكوفي، (ت 314 هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء - بيروت، ط1 سنة 1991م، 3/ 103، والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، عبد اللطيف عبد الشافي محمد، دار السلام - القاهرة، ط1 سنة 1428هـ، 1 / 300.

(15) ينظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، قاسم السامرائي، الرياض، ط1 سنة 1983م، 20.

(16) ينظر: كتاب الموسوعة الصغيرة، تطور الاستشراق في دراسه التراث العربي، د. عبد الجبار ناجي، صادر عن دار الجاحظ للنشر، لسنه 1981، ص13.

(17) مجلة الاستشراق، العدد الأول لسنة 1987، بحث الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي، ص7.

(18) موقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم، رياض عدنان العبيدي، ص9.

(19) ينظر: تراثنا بين الماضي والحاضر، عائشة بنت الشاطبي، ص54.

(20) مجلة جامعة صدام للعلوم الإسلامية، العدد الثالث لسنة1996، بحث الدكتور عدنان علي الفراجي، الاستشراق والسيرة النبوية، ص129.

(21) ينظر: نتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، مطبعة دار البيان، القاهرة، د. ت، ص7 ومابعدها، والاستشراق والسيرة النبوية، د. عدنان علي الفراجي، مجلة جامعة صدام للعلوم الإسلامية، العدد الثالث، ص129.

(22) مجلة الاستشراق، العدد الاول لسنة 1987، بحث الاستشراق من منظور فلسفي معاصر، د. عبد الامير الاعسم، ص19.

(23) ينظر: مصادر الدراسة الأدبية، يوسف داغر، 2/ 772، واثار الاستشراق الالماني في الدراسات القرانية عرض وتحليل، أمجد يونس عبد مرزوك، ص11.

(24) ينظر: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الدكتور ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002م، 1/ 45.

(25) ينظر: الاستشراق والخليفة الفكرية للصراع الحضاري، الدكتور محمود حمدي زقزوق، ط1، قطر، 1983م، 73.

(26) ينظر: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأداب العربي المعاصر، د. احمد سيما يلو فتش، دار الفكر - القاهره، 1998م، ص50.

(27) ينظر: الإسلام دين المستقبل، دي جارودي روجية، ترجمة: عبد الحميد بارودي، دار الإيمان - القاهره، ط2، دار البحوث العلمية، 1981م، 20 - 21.

(28) ينظر: الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، الدكتور مصطفى السباعي، دار البيان، الكويت، ط1، 1968م، ص20، ومناهج المستشرقين، الدكتور سعدون الساموك، بغداد، 1985م، 15 - 16، واراء جولد تسيهر في القرآن الكريم وعلومه، عمر زهير علي، رساله ماجستير مقدمه إلى كلية الاداب الجامعة العراقية، بإشراف الدكتور علاء صالح قدوري، سنة 2010، ص33.

(29) أيدلوجيه: ترجع في أصلها إلى اللغة اليونانية، وهي مكونة من مقطعين؛ (اديو) بمعنى ما هو متعلق بالفكر، و(لوجوس) وهو العلم، وهي فرع من الدراسات الإنسانية التي تبحث في طبيعة الفكر، نشأة الصور العقلية عند الإنسان، وقد شاع استخدامها في مجال البحوث السياسية وفي صراع المذاهب السياسية بين الأقوام في الوقت الحاضر. ينظر: القاموس السياسي، احمد عطية الله، دار النهضة العربية - القاهرة، ط3، ص161.

(30) ينظر القاموس السياسي، تاليف: ب. ن بونوماريون، ترجمة وإعداد: عبد الرزاق الصافي، مركز الطباعة الحديثة - بيروت، ص63.

(31) ينظر: المستشرقون والإسلام، حسين الهروي، مطبعة المنار- القاهرة، 1936م، ص11 .

(32) ينظر: فلسفه الاستشراق، د. أحمد سما يلوفتش، ص50.

(33) ينظر: فلسفه الاستشراق، د. أحمد سما يلوفتش، ص51.

(34) ينظر: تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا، يوسف جبرا، مطبعة الشباب، 1929م، ص52.

(35) ينظر: الاستشراق والمستشرقين: الدكتور مصطفى السباعي، ص21.

(36) ينظر: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، ابو الحسن الندوي، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1983م، ص12.

(37) إلإسلاموفوبيا: أو رهاب الإسلام وهو لفظ حديث نسبياً يشير إلى الاجحاف والتفرقه العنصرية ضد الإسلام والمسلمين، مثير للجدل يُعرفه البعض على أنه تحيز ضد المسلمين أو شيطنه المسلمين لوحظ استخدام المصطلح منذ 1967م ولكن استعماله بقي نادراً في الثمانينيات وبداية التسعينات من القرن العشرين، تم انتشر المصطلح انتشاراً سريعاً بعد هجمات الحادي عشر من سبسمبر/ايلول عام 2001 يظر: ويكيديا - الموسوعه الحرة:

إسلاموفوبيا: \wiki\http://Jr.wikipedij.org

(38) ينظر: الاستشراق التكوين الوسائل والاهداف، الدكتور رعد شمس الدين الكيلاني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ديون الوقف السني، 2006م، ص10.

(39) ينظر: الاستشراق والمتشرقون، الدكتور مصطفى السباعي، 31 - 32.

(40) ينظر: فلسفة الاستشراق، الدكتور احمد سيما يلو فتش، ص81، وآثار الاستشراق الالماني في الدراسات القرآنية، أمجد يونس عبد مرزوك، اطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الاداب الجامعة العراقية، 2012، بأشراف الدكتور محمد طالب مدلول، 27 - 28.

(41) ينظر: المستشرقون والحديث النبوي الشريف، بتول كاظم الطُريحي، بحث مخطوط في كليه العلوم الإسلامية - جامعة - بغداد، ص9.

(42) ينظر: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج1، صدر في اطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري بحث بعنوان القرآن والمستشرقون د. التهامي نقرة، ص21.

(43) ينظر: المستشرقون والحديث النبوي الشريف، بتول محمد كاظم، ص10 - 11.

(44) المصدر السابق، ص12.

(45) سورة الانسان: الاية: 28.

(46) ينظر: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، ج1، القرآن والمستشرقون، الدكتور التهامي نقرة، ص26.

(47) ينظر: المستشرقين وترجمة القرآن الكريم، د. محمد صالح البنداق، ص89.

(48) المصدر السابق، ص89-90.

(49) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، ج1، بحث القرآن والمستشرقون، د. التهامي نقرة، ص31.

(50) الحركة الاستشراقية، د. رشيد العبيدي، ص69.

(51) الحركة الاستشراقية، د. رشيد العبيدي، ص69.

(52) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، التهامي نقرة، ص34.

(53) المستشرقون وترجمة القرآن، د. محمد صالح البنداق، ص103.

(54) رحلة الفكر والتراث، كتاب اصدرته جامعة بغداد في استقبال القرن الخامس عشر الهجري، للدكتور، عرفان عبد الحميد فتاح، بعنوان التراث العربي الإسلامي والاستشراق الاوربي، ص73.

(55) ينظر: المستشرقون والقرآن الكريم، محمد بهاء الدين حسين، ص425.

(56) ينظر: رحلة الفكر والتراث، بحث التراث العربي الإسلامي والاستشراق الاوربي، د. عرفان عبد الحميد، ص65-66.

(57) سورة ﷺ الاية: 4.

(58) سورة القمر الاية: 25-26.

(59) سورة الحجر الاية: 6.

(60) سورة الانعام الاية: 7.

(61) الحركة الاستشراقية، د. رشيد العبيدي.

(62) الحركة الاستشراقية، د. رشيد العبيدي، ص61.

(63) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، ج1، المستشرقون والسيرة النبوية، د. عماد الدين خليل، ص127-128.

(64) مجلة الجامعة ص. أ، العدد3، سنة 1996م، الاستشراق والسيرة النبوية، ص132.

(65) رحلة الفكر والتراث، التراث العربي الإسلامي والاستشراق الاوربي، د. عرفان عبد الحميد، ص72-73.

(66) ينظر: الحركة الاستشراقية، د. رشيد العبيدي، ص42.

(67) انظر كتاب رحلة في الفكر والتراث ربحث للدكتور عرفان عبد الحميد التراث العربي والاستشراق الاوربي، ص65-70.

(68) الحركة الاستشراقية، الدكتور رشيد العبيدي، ص94.

موقع العشائر العراقية في المصادر البريطانية خلال العهد العثماني

د. شاكر حسين دمدوم الشطري*

احتلت المؤلفات البريطانية عن العشائر العراقية مكانة بارزة في المصادر الأجنبية التي تناولت تاريخ العراق الحديث. ولا تقل المصادر الوثائقية الرسمية المنشورة أهمية، لما تضمنته من معلومات غاية في الأهمية تخص موضوعات غير قليلة عن العشائر العراقية، من ذلك، على سبيل المثال، كتاب المؤلف الهندي جيروم أنتوني سالدانها (Saldanha) المعنون: Précis of Turkish Arabica Affairs 1801-1905, Volume VI ملخصات عن الشؤون العربية التركية 1801-1905. وكان يتكون من ثمانية مجلدات، موزعة على مناطق الخليج. واختص المجلد السادس منه بملخص للشؤون العربية التركية بما فيها العراق للمدة (1801- 1905). ففي العام 1903 تم ترشيح سالدانها، وهو قاض في الخدمة المدنية في مقاطعة بومباي، لمساعدة لوريمر؛ إلى جانب الملازم الأول سي. إتش. غابريل، احد منتسبي الجيش الهندي والمسؤول عن تلك الملخصات على تجارة الأسلحة.

كانت مهمة سالدانها للعمل من خلال المحفوظات الحكومية في بومباي وكالكتا وتلخيص الأوراق المتعلقة بالخليج. في أقل من عامين. ولخص سالدانها السجلات التي يعود تاريخها إلى 1600 وأنتج عمله

(*) جامعة ذي قار، كلية الآداب.

الشامل من (معلومات قيمة ودقيقة) على حد تعبير لوريمر. وطبعت تلك الملخصات ووزعت على المسؤولين البريطانيين. اعتمد لوريمر بصورة كبيرة على محتويات تلك الملخصات لقسمه التأريخي.

تكمن الغاية الرئيسة من تأليف هذا الكتاب في الطعن الذي كان يجري في نهاية القرن التاسع عشر من موقف بريطانيا من جانب القوى الاستعمارية كفرنسا وألمانيا وروسيا والدولة العثمانية أهمية قصوى في الخليج. وعلى اثر ذلك ردت الحكومتين البريطانية في لندن والهند عن سياستها لتعزيز نفوذها في المنطقة طالما اعتبرت مفتاح للدفاع عن الإمبراطورية في الهند هو منطقة الخليج. وكخطوة تحضيرية، وضعت خلفية وثائقية عن المنطقة طبقاً لتقارير المسؤولين البريطانيين الذين كان لهم خبرة في شؤون المنطقة من اجل خلق موظفين كفوئين. وضم المجلد السادس من هذا الكتاب معلومات غير قليلة عن العشائر العراقية خلال المدة (1801- 1905)، وقد اعتمد في إعداد كتابه على سجلات حكومة الهند البريطانية ووثائق القنصلية البريطانية العامة في بغداد. وتألف الكتاب من أربعة أقسام تناول الأول منها شؤون العراق الداخلية لاسيما شؤون العشائر. كما تضمن الكتاب عرضاً شاملاً للمصالح البريطانية في العراق وعلاقات الدبلوماسيين البريطانيين المحلية، ومهامهم، وحماية ممتلكات رعاياهم في العراق في الأقسام الأخرى.

وكتابي Robin Bidwell وهما عبارة عن مجموعة التقارير المحفوظة في المكتبة المركزية في جامعة بغداد بعنوان:

The Affairs of Arabia 1905-1906,Vol I,Vol. 11

شؤون بلاد العرب 1905-1906، المجلد الأول والمجلد الثاني.

The Affairs of Kuwait 1896-1901,Vol. I,1902-1905, Vol. II.

شؤون الكويت 1896-1901، المجلد الأول، 1902-1905 المجلد الثاني.

وهو عبارة عن مجموعة من التقارير الإدارية استخرجت من السجلات البريطانية المختلفة لوزارتي الهند والخارجية، جمعها وصنفها روبين بيدويل سكرتير مركز الشرق الأوسط في جامعة كامبردج تناولت بشيء من التفصيل

مجمل الأحوال السياسية والاقتصادية لبعض عشائر جنوبي العراق وعلاقاتها مع الدولة العثمانية طبقاً للتقارير المتبادلة بين المسؤولين السياسيين البريطانيين في البصرة وبغداد واسطنبول.

ومن بين ابرز الكتب المعتمدة في دراسة العشائر العراقية كتاب: "Gazetteer of Arabian Tribes" أو (دليل العشائر العربية)، إذ أن هذه المؤلفات أفردت عناوين خاصة عن العشائر العربية ومنها العشائر العراقية، وهي على شكل تقارير منشورة جمعها Richard Trench محفوظة في مكتبة بيت الحكمة ببغداد، وهذا الكتاب يتكون من (18) مجلد، ذكرت العشائر العراقية في مجلدات مختلفة من هذا الكتاب حسب الحروف الأجنبية. فضلاً عن عرض نبذة مختصرة عن شيوخ العشائر وموقفهم من السياسة التي اتبعتها السلطات العثمانية وفقاً لتقارير القناصل البريطانيين العاملين في العراق. وهي حقائق تمتاز بألدقة الكبيرة لكي يثبت هؤلاء القناصل كفاءتهم امام مرؤوسيهم، سواءاً في اسطنبول أو لندن أو حكومة الهند.

أما كتاب 'The Muntafiq'، "المنتفق" الذي أصدره فرع البصرة لـ "المكتب العربي" (The Arab Bureau)، بأشراف سلطة الاحتلال البريطاني سنة 1917، ذكرت فيه أسماء عشائر المنتفق بتفصيل دقيق مسبوقاً بمقدمة تاريخية عن المنتفق، وذكر أسماء شيوخ تلك العشائر وعدد نفوسهم وعدد البيوت والاكواخ التي تمتلها كل عشيرة، فضلاً عن القوة التسليحية لتلك العشائر. وكتاب:

"Hand book of Mesopotamia"

أو "دليل بلاد ما بين النهرين"، الذي أصدرته دائرة استخبارات البحرية البريطانية بجزأين يضمّان مجموعة كبيرة من الوثائق المهمة، و"دليل بلاد العرب1913-1917" (Handbooks of Arabia, 1913- 1917)، الذي أصدرته الحكومة البريطانية سنة 1917، وأعيد طبعه سنة 1988 ضمن كتاب وثائقي عن الحرب العالمية الأولى ويتكون الكتاب من ثلاثة مجلدات يضم في صفحاته اغلب العشائر العراقية. والجزء الأول من "تقارير العام 1918 الإدارية عن المقاطعات والمناطق المحتلة من بلاد مابين النهرين":

(Reports of Administration for 1918 of Divisions and Districts of the Occupied Territories in Mesopotamia).

فضلاً عن بعض الكتب الوثائقية الأخرى مثل كتاب: "The Arab of Mesopotamia" الذي أصدره مكتب المفوّض المدني عام 1917 .

وكذلك كتاب: "Record of Iraq 1914-1966", Vol. 15، فضلاً عن كتاب: "Notes on the Tribes of Southern Kurdistan Between The Greater Zab and the Dialah". تكمن القيمة التاريخية لهذه التقارير في أنها مادة أولية للبحث عن العشائر العراقية، لأنها قدمت تفصيلات دقيقة ووافية عن مجرى الأحداث التي شهدها العراق، لأن المسؤولين البريطانيين كانوا حريصين على كشف الحقائق كما هي لمراجعهم العليا من اجل إثبات قدراتهم ومهاراتهم أمام تلك المراجع.

وقام هارولد ديكسون بتأليف كتابين اولهما (عرب الصحراء) The Arab of Desert تناول فيه المؤلف مبحثاً كاملاً عن عشائر المنتفق، إضافة إلى عشائر أخرى ورد ذكرها. إذ افرد المؤلف فصلاً مهماً عن تأريخ عشائر المنتفق موضحاً الكثير من الحقائق التأريخية بحكم عمله السياسي في تلك المنطقة خلال الحرب العالمية الأولى، وانفرد بتلك الحقائق التي أصبحت تاريخاً يضاف إلى تاريخ تلك المنطقة.

أما المصدر الآخر فهو (الكويت وجاراتها) Dickson *Kuwait* and *Her Neighbors* توجه إلى العراق عام 1914 في الحرب العالمية الأولى وشارك في العمليات التي أدت إلى الاستيلاء على البصرة والناصرية، بما في ذلك معركة الشعيبة. وفي آب من عام 1915 انتقل إلى العمل في الإدارة السياسة تحت رئاسة السير بيرسي كوكس، وساعد في تنظيم الإدارة المدنية في جنوبي العراق ثم عين حاكماً في مدينة سوق الشيوخ، والمنطقة المحيطة بها على نهر الفرات وبعدها ألحقت بأعماله وظيفة الوكيل السياسي في الناصرية عام 1917. واعتمد ديكسون في معلوماته التي عرضها في هذا الكتاب على تقارير الضباط البريطانيين الذين كانوا يعملون تحت إدارته في لواء المنتفق.

ومع نهايات القرن الثامن عشر، بدأ يظهر مصطلح جديد في الحياة الثقافية الأوربية ألا وهو الاستشراق (Orientalism)، وكان مصحوبا بأسفار الرحالة والمستكشفين الأوربيين إلى بلاد المشرق، إذ بدأ أولا في بريطانيا عام 1779، ثم انتقل الي فرنسا في مطلع عام 1799، وبحلول عام 1838 كان هذا المصطلح قد تم إدراجه في قواميس الأكاديمية الفرنسية.

أما بالنسبة للرحالة البريطانيون، فقد زار العراق في العهد العثماني العديد منهم ضمن مهام مختلفة ومتباينة بين رحالة وأخر فمنهم من أتى للعمل بالآثار وجمع المخطوطات لصالح المتحف البريطاني ومنهم من أتى لاستكشاف المنطقة ومنهم من جاء للتحقق من وجود بعض الأماكن المذكورة في الكتب الدينية المسيحية واليهودية ومنهم من قدم لأغراض سياسية وما إلى ذلك. وما يهمنا في هذا الموضوع أن معظم الرحالة الذين زاروا العراق قد دونوا تفاصيل دقيقة جدا عن مشاهداتهم فيها لاسيما عن العشائر العراقية. ولكن حركة هؤلاء الرحالة بدأت في النشاط والظهور علي صفحات الكتب مع ازدياد نفوذ بريطانيا العظمى في بلاد الهند والعراق في بداية القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك التاريخ بدأت عمليات المسح الدقيق للعراق، فخرجت أفواج الرحالة والمستشرقين فرادا وجماعات في اثر بعضها، وتكمن أهميتها في مادتها الغزيرة ومنهجيتها التي درست جوانب مختلفة وممتعة من تاريخ العراق، قد تفتقر اليها مصادرنا المحلية. وقد حظي العراق بالنصيب الأكبر من تلك الرحلات والكتابات، إذ تقطن العشائر العربية، فضلاً عن وجود المواقع الأثرية التي تعد مادة أساسية وقوة جذب لتلك الرحلات.

وعلى اثر ذلك صدرت مؤلفات الرحالة البريطانيون الذين زاروا العراق وكان لها أهمية كبيرة، وتعد كتاباتهم مصادر مهمة، إذ تناول مؤلفوها أوضاع العراق من جميع الجوانب بوصفها كتابات لشهود عيان دونوا ما وجدوا أمامهم من معلومات عامة عن العشائر العراقية، وان كانت تحمل بعض الأحيان وجهات نظر شخصية عن بعض الأحداث أو المناطق أو أسماء شيوخ العشائر العراقية، منها رحلة وليم هود سنة 1817 المعنونة: A

Voyage up the Persian Gulf and a Journey Overland from India to England in 1817 التي شملت مناطق عدة في الخليج والهند والعراق، مسجلاً تفاصيل دقيقة عن حياة أهلها الاجتماعية بصورة خاصة . وذكر تفاصيل دقيقة عن المدن والقرى التي مرّ بها منطلقاً من البصرة بأتجاه سوق الشيوخ فالشطرة مروراً بالحي ثم الكوت منطلقاً نحو بغداد. مموهاً لمناطق شيوخ العشائر التي مرّ بها بأنه احد أقارب والي بغداد، وانطلت تلك الحيلة عليهم. وذكر في رحلته تلك اسماء الشيوخ والعشائر المنضوية تحت رئاستهم، كما تناول العادات والتقاليد الاجتماعية، فضلاً عن الطعام الذي قدم له. ورحلة جونز المعنونة: Selections from the Records of the Bombay Government, No. XLIII تعد رحلة جونز إلى العراق إحدى الرحلات المهمة، وقد يكون ما جاء فيها من معلومات وإحصاءات وتفصيلات عن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عن العشائر العراقية أفضل ما دونه الرحّالة والمؤرخون الأجانب عن العراق.

ترك جونز معلومات كثيرة عن العشائر المستقرة، إذ افرد في رحلته هذه عنواناً خاصاً عن العشائر العراقية، فقد أسهب هذا المؤلف بتفاصيل دقيقة جداً عن تلك العشائر من حيث معيشتها ومكان استيطانها والمهنة التي تمارسها تلك العشائر وعلاقتها مع السلطات الحكومية يومذاك، فضلاً عن علاقة تلك العشائر بعضها مع البعض الآخر. وأيضاً الرحلة التي قام بها إلى العراق كلوديوس جيمس ريج بين عامي 1820-1821 المعنونة: Narrative of a Residence in Koordistan إذ برز اهتمام المسؤولين البريطانيين من اجل تقوية النفوذ البريطاني بين صفوف العشائر الكردية، بإقامة علاقات مع القوى المتنفذة فيها. ويعد الباحث والرحالة المستر كلوديوس جيمس ريج، أحد ألمع الرحالة والباحثين والمستشرقين الذين زاروا وتفقدوا كردستان، فكتب عنها بمنتهى الصدق والأمانة، وان ما دونه عن العشائر الكردية والعربية والأيزدية على جانب كبير من الأهمية. وكان ريج يشغل منصب القنصل البريطاني في بغداد (1808-1821)، وهو أول دبلوماسي بريطاني في العراق يبدي اهتماما خاصا بالمنطقة الكردية، فقد قام في السنوات 1820-

1821 بجولة في المنطقة الكردية، بدعوة من حاكم السليمانية محمود باشا البابانى. ومن نتائج تلك الجولة إقامة صلات مع بعض شيوخ العشائر هناك، لاسيما في منطقة السليمانية، منهم خسرو باشا شيخ عشائر الجاف والشيخ حسن شيخ عشيرة البيات[1] كما حرّض البريطانيون بعض شيوخ العشائر الكردية ضد داود باشا، عندما صادر بضائع شركة الهند الشرقية وأغلق جميع مؤسساتها وأبعد مستخدميها عن العراق[2]. وأيضا رحلة جيمس بيللي فريزر عام 1840 المعنونة: (Travels in Kurdistan and Mesopotamia) وكذلك الرحلات العديدة التي قام بها اوستن هنري لايارد (A. H. Layard)[3] أثناء تنقيباته في العراق ومنها: (Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon,With Travels in Armenian, Kurdistan and the Desert) والرحلة التي قام بها أيضاً عام 1849 المعنونة: (Nineveh and its Remains) وكذلك الرحلة التي قام بها عام 1894 المعنونة: (Early Adventures in Persia, Susiana And Babylonia) وسعى لايارد إلى كسب زعماء العشائر الذين كانوا على تماس مباشر مع عمله منهم الشيخ عبد الرحمن من عشيرة آلبو سلمان والشيوخ عبد ربه ومحمد داغر من الجبور، والشيخ صفوق شيخ شمر الجربا. إذ كان يمنحهم هدايا من ملابس حريرية وبعض القهوة والشاي[4] كما زار لايارد المناطق الجنوبية من العراق والتقى بالشيخ شيخ عشائر عفك وهي عشائر عربية تعيش في الأهواز[5]. وخلال التنقيبات الأثرية كانت هنالك مؤلفات منها رحلة جون بانت بطرس المعنونة: (Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates) خلال عامي 1888- 1890 والرحلات التي قام بها الرحالة والأثري البريطاني سر وليس بدج المعنونة: (By Nile and Tigris) بين عامي 1886-1913. وتجسد ذلك عندما اظهر بدج تعاطفه مع الأيزديين في سنجار، أثناء زيارة قام بها إلى قرى سنجار شتاء 1890-1891، نتيجة لتعرضهم لمظالم متعددة على يد القائد العثماني أيوب بيك وجنوده. وكتب بدج عما كان يجري في سنجار إلى وليم وايت السفير البريطاني في اسطنبول (1886-1891) حسبما طلب منه الأيزديون وقائممقام سنجار[6]. وكذلك الرحلات

التي قام بها جسني منها (Narrative of the Euphrates Expedition) و(The Expeditions for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris) إذ طلبت الحكومة البريطانية من جسني إجراء مسح نهر الفرات، ومعرفة مدى صلاحيته لحركة الملاحة النهرية، المهمة التي بدأها بين عامي 1830-1831، من أجل سد الطريق على أية محاولة غير بريطانية للتغلغل في العراق، فضلاً عن جعل طريق الفرات جزءاً من طريق يؤدي إلى الهند[7]، والتي اثبت خلالها صلاحية نهر الفرات للملاحة شريطة تأمين نشاط العشائر العراقية على ضفتي النهر التي كانت في نزاع مستمر مع الدولة العثمانية. فاقترح على حكومته أن مشروعه لن يكتب له النجاح إلا في حالتين: الأولى إقامة صلات مع العشائر المتنفذة على طول النهر التي يعتقد أن لها أثراً في تأمين حركة النشاط الملاحي عند البدء به، والثانية استخدام القوة المسلحة إذا ما واجه معارضتهم[8].

ففي الوقت الذي أعلنت فيه عشيرتا شمر الجربا وعْنِزَهْ في منطقة الجزيرة الفراتية استعدادهما لتقديم المساعدة للبعثة، وقفت عشائر الجنوب في السماوة وسوق الشيوخ[9] بالضد من المشروع البريطاني، وقررت استخدام كل ما لديها من إمكانات لإفشاله وعدم التعاون مع أعضاء البعثة التي ذكر جسني في وقتها، أن السبب يعود إلى النظرة الدينية للعشائر العربية إزاء القادمين الجدد[10]. والرحلة التي قام كريتان كيري Gratain Geary المعنونة: "عبر تركيا الآسيوية" (Through Asiatic Turkey)، ونشرها عام 1878 التي توضح بعض جوانب المهمة عن العشائر العراقية.

وجاءت رحلة الليدي آن بلنت Lady Anne Blunt المعنونة "عشائر بدو الفرات" (Bedouin) Tribes of the Euphrates، في سنة 1878 من بين اهم الرحلات، التي قامت بها مؤلفة الكتاب، اذ أرادت من خلالها الوصول إلى عشائر شمر، فعرضت معلومات وافية عنها من حيث فروعها وتقسيماتها وأعدادها، مع الإشارة إلى عشائر أخرى كعشائر عنزة وعلاقتها بالأولى. ويمثل عمل السيدة آن بلنت نوعاً من الدراسة الميدانية عن العشائر العراقية أثناء حكم السلطان عبد الحميد الثاني، إذ ان أوصافها لأوضاع العشائر

آنذاك تكشف حالة البؤس العام والفقر بين عموم العشائر، مركزه اهتمامها إلى حد كبير على عشائر شمر الجربا والمنتفق وهي العشائر الأقوى في العراق يومذاك.

فان الملاحظات والانطباعات التي تركها أولئك الرحالة، تشكل ثروة تاريخية، تعد اليوم مراجع علمية وتأريخية واركيولوجية قيمة عن وطننا. بسبب ندرة المعلومات المحلية المدونة عن العشائر العراقية في تلك المدة الزمنية. كما نلاحظ بأن حجم الرحلات البريطانية بدأ يتزايد في العراق في بداية القرن التاسع عشر، بفعل تأثير التنافس الدولي بشكل عام والتنافس الفرنسي بشكل خاص.

بينما جاءت الكتب البريطانية المعربة لتتناول العشائر العراقية، منها "العراق في الوثائق البريطانية 1905-1930 " التي جمعها وترجمها فؤاد قزانجي، وقد ساعدت هذه الوثائق رغم قلتها في دعم ما جاء في فصول الدراسة إلى حد ما. كما أضافت بعض الكتب الوثائقية المعربة بعداً جديداً آخر عن العشائر العراقية ككتاب " دليل الخليج " بقسميه التاريخي والجغرافي المتضمن مجموعة من الوثائق البريطانية جمعها جون جوردون لوريمر (J. G. Lorimer)، كونه يعتمد على سجلات حكومة الهند التي لم يسمح بألإطلاع عليها لغاية العام1960، وهو يوفر معلومات حول أحداث سياسية متنوعة في الخليج العربي بصورة عامة والعراق بصورة خاصة، وتحديداً في الجزء الرابع الذي يدور حول العلاقات بين العشائر والحكومة العثمانية. ويمكن ان نلمس من ثنايا " دليل الخليج " الكثير الذي يخص استخدام العثمانيين لنشر العداوة بين العشائر الكبيرة، مثل شمر الجربا وعنزة من اجل تحقيق تفوقهم عليها. وكتاب " تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية عن العشائر والسياسة " للدكتور عبد الجليل الطاهر. وغيرها من المصادر الوثائقية التي تنطوي على معلومات دقيقة ووافية عن أسماء عشائر المنطقة وشيوخها وعدد بيوتها وأسلوب حياتها الاجتماعية والاقتصادية والصراع في ما بينها وإسهاماتها في الحركة الوطنية سواء في العهد العثماني، أم في عهد الاحتلال البريطاني . أما كتاب مارك سايكس: "

القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية" فقد شكل مصدراً رئيساً ومهماً فيما يتعلق بالعشائر الكردية.

أكد المؤرخون والكتاب البريطانيون، ومنهم على سبيل المثال الضابط ستيفن همسلي لونكريك في كتابه: "أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث"، أن العشائر العراقية التي كانت ممثلة باتحادات العشائر كالخزاعل والمنتفق وبني لام، فضلاً عن عشائر ربيعة وتميم وزبيد وبني أسد وغيرها، أدت منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي تقريباً دوراً رئيساً وحيوياً في تأريخ العراق الحديث، اذ أنها وبسبب غياب الدولة العراقية مثلت العراقيين المعروفين وعبر تاريخهم الطويل، بنزوعهم للحرية ورفضهم للاحتلال والتسلط الأجنبي والعبودية.

تعود بدايات التواجد البريطاني في العراق إلى عام 1635، إذ وصل أول مركب تجاري، وحصلت شركة الهند الشرقية الانكليزية[11]على اول ترخيص عام 1640 عندما نقلت ممتلكاتها من بندر عباس للبصرة عام 1645[12]. ففي هذا التاريخ تأسست أول محطة تجارية لهم، أخذت على عاتقها إجراء مباحثات مع الدولة العثمانية نتج عنها عقد معاهدة بين البلدين عام 1675، أسهمت في توسيع دائرة المصالح البريطانية في العراق، مما تطلب فتح مقيمية في البصرة عام 1765 للإشراف على النشاط البريطاني، الذي اخذ يتزايد بوتائر سريعة[13] وتزامناً مع الحملة الفرنسية على مصر عام 1798، قررت حكومة الهند البريطانية نقل مقيمها في البصرة إلى بغداد عام 1798، وحلت مقيمية بغداد عام 1810 محل مقيمية البصرة[14]. وبرز النشاط البريطاني في المجال الاقتصادي وتغلغله بين صفوف المجتمع العراقي العشائري.

تمكنت بريطانيا من التغلغل في صفوف العشائر العراقية بصورة واسعة مقارنةً بتغلغل سائر الدول الأوربية الأخرى، لاسيما في حدود ولاية البصرة، مقارنةً بولايتي بغداد والموصل. ويرجع سبب ذلك إلى عدة اعتبارات منها قرب مركز مدينة البصرة من أراضي العشائر المستقرة التي

تشتغل بالزراعة[15]. بل أن النشاط البريطاني من خلال القناصل في بغداد والبصرة، كان وراء الكثير من الاضطرابات الموجهة ضد السلطة العثمانية في المناطق العشائرية[16]. وبذلك بذلت بريطانيا جهداً استثنائياً عن طريق وكلائها في المنطقة لمد الجسور إليهم.

حافظت بريطانيا من خلال شركاتها التجارية العاملة في العراق على علاقاتها مع العشائر العراقية، حرصاً على نشاطها الاقتصادي وتوسعه، فأخذت شركة لنج تمارس سياسة تعميق علاقاتها مع شيوخ العشائر في طول البلاد وعرضها دون اللجوء إلى الحكومة العثمانية، لدرجة أن رئيس عشائر آلبو محمد مثلا كان يتعرض بصورة مستمرة للبواخر العثمانية. في الوقت الذي كان يسمح للبواخر البريطانية بالمرور بأمان في مناطق سكنى عشائره قرب العمارة[17] أما عشيرة بني لام فإنها لم تكن أقل خطورة على النشاط الملاحي البريطاني في العراق، لذلك سعى ممثلو بريطانيا إلى ضمان سلامة مرور سفنهم وبواخرهم، لكنهم لم يحققوا هدفهم وهو كسب ود شيوخ بني لام بسبب نظرتهم الدينية للبريطانيين[18].

تمكنت بريطانيا من خلال جهود رجالاتها من ترسيخ نفوذها في العراق، إلى الدرجة التي أصبح بها المقيمون البريطانيون لهم التأثير المباشر في إصدار القرار السياسي أو تنظيم العلاقة بين العشائر العربية وولاة العراق[19] حتى أصبح كارتر (Carter) نائب القنصل البريطاني في البصرة يلقب بـ "الشيخ الأبيض"، وذلك لنفوذه الكبير بين شيوخ العشائر هناك[20]. والجدير بالملاحظة ان المسؤولين البريطانيين في المدة (1876- 1908) قد أدوا دوراً وسيطاً بين شيوخ المنتفق والسلطات العثمانية، بهدف إقامة جسور من العلاقة مع عشائر جنوبي العراق، وتحريض بعضها للتمرد على الحكم العثماني[21].

إن الاهتمام البريطاني بالمنطقة الكردية قد تضاعف بشكل ملحوظ خلال الأعوام الأولى من القرن العشرين. ففي إطار تزايد ذلك الاهتمام جند عدد من الضباط البريطانيين لهذه الغاية فتجولوا في إنحاء مختلفة من المنطقة

الكردية، وأقاموا صلات وثيقة مع بعض رؤساء العشائر الكردية هناك، بعد أن اطلعوا على تفاصيل حياة الكرد اليومية، وأتقنوا لغتهم بشكل دقيق، وخير نموذج في هذا المضمار الميجر سون (Soane)، الذي بدأ رحلته إلى المنطقة الكردية عام 1909 متنكراً باسم مواطن فارسي، زار خلالها عدد من مناطق الكرد، كالسليمانية ومكث في بعضها أسابيع، وعده البريطانيون خبيراً في الشؤون الكردية[22]، إلى جانب الميجر نوئيل[23].

الهوامش

(1) كمال مظهر احمد، كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى، ترجمة: محمد الملا عبد الكريم، بغداد، 1984، ص34؛ خليل علي مراد، دوافع رحلات الانكليز إلى الموصل وأطرافها في القرن التاسع ومطلع القرن العشرين، الموصل، 1997، ص159.

(2) بونداريفسكي، سياستان إزاء العالم العربي، ترجمة: خيري الضامن، موسكو، 1975، ص25-26.

(3) أي. رويستن بايك، قصة الآثار الآشورية، ترجمة: يوسف داود عبد القادر، مراجعة: لطفي الخوري، بغداد، 1971، ص47-50؛ محمد داخل كريم السعدي، المصالح الأجنبية في الموصل 1834-1914، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة الموصل، 1999، ص67-72.

(4) Austen Henry Layard, Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, With Travels in Armenian, Kurdistan and the Desert, London,1853, PP. 39-49, 102-103, 108.

(5) نورا كوبي، الطريق إلى نينوى، ترجمة: سلسل محمد العاني، مراجعة: هادي الطائي، بغداد، 1998، ص70-71.

(6) سر وليس بدج، رحلات إلى العراق، ترجمة: فؤاد جميل، ج2، بغداد، 1968، ص108-115.

(7) لمعرفة تفاصيل بعثة جسني الملاحية. ينظر:
F. R. Chesney, Narrative of the Euphrates Expedition, London, 1868,PP. 201-204.

(8) باسم حطاب الطعمة، تغلغل النفوذ البريطاني في العراق 1798-1831، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة بغداد، 1985، ص146-147؛ جاسم محمد هادي القيسي، أحوال العراق الاقتصادية والاجتماعية 1831-1869، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة بغداد، 1985، ص19؛ هشام سوادي هاشم السوداني، الموصلات التجارية في العراق 1831-1914، رسالة ماجستير، كلية التربية - جامعة الموصل، 1997، ص65-66.

(9) للتفاصيل عن موقف عشائر الجنوب وإجراءاتهم بشأن البعثة. ينظر: .
Chesney,Narrative of the Euphrates Expedition,PP. 201-204, 238-239, 289-29, 293.

(10) عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا، القاهرة، 1968، ص259؛ صادق ياسين الحلو، التحدي الأوربي، بحث في كتاب (العراق في مواجهة التحديات)، ج3، بغداد، 1988، ص118. .

(11) عن دور الشركة التجاري ينظر: يقظان سعدون العامر، نشاط شركة الهند الشرقية الانكليزية في البصرة، البصرة، 1990، ص7؛ محمود عبد الواحد محمود، النشاط التجاري والسياسي لشركة الهند الشرقية الانكليزية في الهند (1600- 1668)، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة بغداد، 1993، ص18-25.

(12) مصطفى عقيل الخطيب، التنافس الدولي في الخليج العربي 1622-1762، بيروت، 1981، ص132.

(13) زكي صالح، بريطانيا والعراق حتى عام 1914 دراسة في التاريخ الدولي والتوسع الاستعماري، بغداد، 1968، ص 40؛ عبد العزيز سليمان نوار، المصالح البريطانية في أنهار العراق1600-1914، القاهرة، 1968، ص25-28.

(14) صالح العابد، موقف بريطانيا من النشاط الفرنسي في الخليج العربي 1798-1810، بغداد، 1979، ص41.

(15) غسان العطية، العراق نشأة الدولة 1908- 1921، ترجمة: عطا عبد الوهاب، تقديم: حسين جميل، لندن، 1988، ص60-61.

(16) بونداريفسكي، التوغل البريطاني في جنوب وادي الرافدين ومحاولات احتلال الكويت في بداية القرن العشرين، ترجمة: نوري السامرائي، "الخليج العربي" (مجلة)، البصرة، العدد (3)، جامعة البصرة، 1975، ص50- 51؛ البرت م. منتشاشفيلي، العراق في سنوات الانتداب البريطاني، ترجمة: هاشم صالح التكريتي، بغداد، 1978، ص106.

(17) عبد العزيز سليمان نوار، المصالح البريطانية في أنهار العراق، ص 73؛ حسين محمد القهواتي، دور البصرة التجاري في الخليج العربي1869-1914، بغداد، 1980، ص227.

(18) عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث، ص157.

(19) صالح خضر محمد، الدبلوماسيون البريطانيون في العراق 1831-1914، بغداد، 2005، ص168.

(20) محمد سلمان حسن، التطور الاقتصادي في العراق. التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي 1864- 1958، ج1، صيدا، 1965، ص32.

Grattan Geary, Through Asiatic Turkey, Vol. I, London, 1878, P. 89.

(21) Stuart. A. Cohen, British Policy in Mesopotamia 1903-1914, London, 1976, P. 318.

(22) سي. جي. ادموندز، كرد وترك وعرب، ترجمة: جرجيس فتح الله، بغداد، 1971، ص29- 31؛ صالح خضر محمد، المصدر السابق، ص218.

(23) المس غيرترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة: جعفر الخياط، ط2، بيروت، 1971، ص 208؛ ادموندز، المصدر السابق، ص35-36.

اهتمام بريطانيا بالآثار العراقية
المس بيل أنموذجاً

أ. د محمد يوسف ابراهيم القريشي*
د. نصير خيرالله محمد العجمي*

الاهتمام بالآثار العراقية وتأسيس المتحف العراقي:

من المعروف جيدا ان غرترود بيل اهتمت منذ وقت مبكر بالآثار. ولكي تكون اكثر تحديدا فان الاهتمام بدا منذ دراستها الجامعية وما رافق هذه الدراسة من جولات في القارة الأوربية ومن ثم الشرق الذي اولعت به منذ اول زيارة لها لبلاد فارس عام 1892. وبقدر تعلق الامر بالعراق فإنها زارت في السنوات التي سبقت قيام الحرب العالمية الاولى عددا من المواقع الاثارية في شمالي العراق ووسطه وجنوبه. ويمكن القول ان معظم مؤلفات غرترود عن الشرق لا تخلو من إشارات إلى مواقع اثارية في العراق، فضلا عن موجز تاريخ كل موقع والحضارة التي تعود إليها.

بعد ان التحقت غرترود بهيئة موظفي السير برسي كوكس في العراق ادركت الحاجة الضرورية إلى الاهتمام بآثار العراق والمحافظة عليها من العبث والسرقة، ففي عام 1917 حذرت غرترود الموظف البريطاني المسؤول عن الواردات، والذي كانت دائرته مسؤولة عن المواقع الاثارية ،

(*) جامعة تكريت، كلية التربية.

من أي تصرف يسيء إلى الاثار، واخذت عليه تعهدا بعدم هدم أي مواقع أثارية في بغداد[1].

كما زارت غرترود عددا من المواقع التي أصبحت بها حاجة ماسة إلى الترميم لميلها إلى الانهدام. ومن ابرز هذه المواقع طاق كسرى الذي تعرض احد جدرانه للتصدع، فما كان منها الا اصطحاب احد المهندسين إلى الموقع لعمل ما بوسعه من اجل تقوية هذا الجدار[2]. ولما وصل الامير فيصل إلى العراق اصطحبته لزيارة طاق كسرى لتطلعه على الاثار ومعالم الموقع ومحل جلوس كسرى، وشرحت لفيصل كيفية فتح العرب المسلمين طيسفون بعد معركة القادسية كما رواها الطبري في تاريخه "الرسل والملوك"[3].

إن الاهتمام الذي ابدته غرترود بالآثار العراقية وسبل المحافظة عليها دفع الملك فيصل، بعد توليه العرش، ان يطلب من الوزارة النقيبية، وبإيحاء من غرترود، تعيينها مديرة فخرية لدائرة الآثار القديمة بصورة مؤقتة حتى ايجاد الشخص المناسب ليتولى امور هذه الدائرة. وقد حظى هذا التعيين بارتياح غرترود التي بدأت العمل بالتفكير في الطرق التي تحمي الآثار من السرقة[4].

وفي احدى زيارتها الملك طلبت منه مساعدتها في تشريع "قانون التنقيب" الذي قامت بإعداده بعد استشارات قانونية. وعند مناقشة الملك معها مشروع القانون تعهد لها بتمريره في مجلس الوزراء. ارتبطت دائرة الآثار القديمة بوزارة الإشغال والمواصلات[5]. وهذا ما آثار فرح غرترود للصداقة التي تربطها بوزيرها صبيح نشأت الذي استقبلها عدة مرات وناقش معها مشروع القانون. كما حضرت غرترود اجتماع مجلس الوزراء لشرح بنوده الذي قرأت فقراته ودافعت عنها امام اعضاء الوزارة. وبعد مناقشة دامت ساعتين تمكنت من إقناع الوزراء بالمشروع فصدر القانون بعد إدخال بعض التعديلات[6].

استقبلت غرترود بعد توليها دائرة الآثار القديمة عددا من البعثات

الأثارية الأجنبية التي كانت تطمح إلى الحصول على امتياز التنقيب في بعض المواقع الاثارية. ومن اشهر هذه البعثات البعثة المشتركة للمتحف البريطاني وجامعة بنسلفانيا الأمريكية برئاسة ليوناردو وولي "L. Woolley"[7] وحصلت هذه البعثة على امتياز التنقيب في مدينة اور الأثرية، وبدأت العمل في تشرين الثاني 1922 واستمرت فيه سنوات طوالا، كما منحت جامعة اكسفورد امتيازا للتنقيب في مدينة كيش وبدأت العمل في كانون الثاني 1923[8].

أتمت البعثة الآثارية المشتركة موسمها الاول في مدينة أور حيث نجحت في العثور على قطع آثارية مختلفة لذلك ذهبت غرترود إلى مكان عمل البعثة لاقتسام هذه اللقى الاثرية بين البعثة والعراق[9].

استغرقت عملية الاقتسام يوما كاملا وقد حرصت غرترود على الحصول على احسن اللقى الاثرية الموجودة، مما اثار غضب المستر وولي لاختيارها قطعا تمثل خوذة ذهبية، قيثارة، دبوسا ذهبيا، وهي افضل ما تم العثور عليه. كما حصلت غرترود على قطعة أثرية عبارة عن تمثال سومري لأحد ملوك مدينة كيش يبلغ طوله ثلاثة اقدام، لكنه بلا رأس كتب على كتفه كتابة تمكن احد الآثاريين الموجودين من قراءة اسم الملك فقط دون التوصل إلى معرفة معاني الكلمات الاخرى، لذلك ارتأت غرترود ارسال التمثال لى لندن ليفك رموزه علماء الآثار ويعاد إلى العراق بعد الانتهاء من ذلك[10].

جمعت غرترود القطع الاثرية التي حصلت عليها نتيجة الاقتسام. وبعد ان أستحصلت موافقة الحكومة العراقية قررت اقامة معرض صغير تعرض فيه آثار مدينة اور، بعد ترتيبها بصورة منظمة حيث وضعت على كل قطعة بطاقة تضمنت معلومات عن القطعة باللغتين العربية والانكليزية، ووجهت الدعوة إلى الملك والى بعض الوزراء والوجهاء لحضور هذا المعرض[11].

شهد مطلع عام 1924 قيام غرترود بجولة تفتيشية على المواقع الاثرية في الجنوب للاطلاع على إعمال الحفر والتنقيب التي تقوم بها البعثات الاثارية ولمسح المواقع الاثرية كافة الموجودة في العراق. وقد وضعت

تقريرا عن هذه الجولة دونت فيه مشاهداتها لإعمال الحفريات القائمة في تلك المواقع، إذ زارت في بداية هذه الجولة مدينة كيش، التي تعمل فيها بعثة اثرية تضم مجموعة من كبار علماء الآشوريات[12]. وفي يوم 5 كانون 1924 زارت مدينة الوركاء فوجدت فيها مجموعة من الرجال والنساء والصبيان مشغولين بالحفر بصورة غير منتظمة وقد جمعت هؤلاء الناس واخبرتهم بان عملهم هذا مخالف للقانون وان عليهم الابتعاد عن هذه الإعمال لأنها تعرضهم للمسالة القانونية، ثم طلبت منهم جلب ما لديهم من قطع آثارية لكي تشتريها منهم لغرض وضعها في المتحف، وطلبت منهم جمع كل ما عندهم وبيعه لها الآن، واذا لم يرغبوا في ذلك الآن فبإمكانهم تسلميها إلى شخص منهم ليقوم بجمع هذه القطع ليوصلها اليها ويأخذ الأموال اللازمة. ومع ذلك كانت غرترود تعتقد ان من الصعوبة منع الحفر في الوركاء، لان منطقة الحفر بعيدة عن أنظار الحكومة وقريبة من مساكن هؤلاء الناس، وان الأمل في الحصول على بعض الروبيات تغريهم للاستمرار في الحفر وان هذا بدوره يسبب إضرارا كبيرة للآثار[13].

وفي 16 كانون الثاني 1924، زارت احد المواقع بالقرب من الشطرة، وقد شاهدت في هذه المنطقة وجود العديد من الحفر غير المنتظمة. وقد ترك في احدى هذه الحفر معول وفأس وشاهدت بعض الرجال عن بعد، فأمرت الشرطة الذين كانوا يرافقونها بالإتيان بهؤلاء الرجال، فتمكنوا من احدهم، بعد هرب الباقين، ولما استفسرت منه عن تلك الحفر اخبرها انها من فعل مجموعة من اهل الشطرة. وتعتقد غرترود ان هذه الإعمال تجري لحساب تاجر من اهل بغداد يتاجر بالآثار القديمة لذلك فانه يؤجر جماعات من الناس ليقوموا بالحفر ويشتري منهم كل ما يعثرون عليه، ويقوم هو بدوره ببيع هذه القطع لتجار الآثار في اوربا الذين كانوا يدفعون مبالغ كبيرة لما لهذه القطع من قيمة عالية. ولإيقاف مثل هذه الإعمال فإنها ترى ان الواجب يقتضي التنسيق مع وزير الداخلية لتعيين عدد من الموظفين المحليين ليقوموا بالمراقبة ومنع إعمال الحفر والتنقيب التي يقوم بها عامة الناس، والممنوعة بموجب القانون[14].

بعد ان أتمت غرترود جولتها زارت اور لاقتسام اللقى الاثرية التي عثر عليها. وفي هذه المرة أيضا أصرت غرترود على اخذ احدى القطع التي تمثل منظرا لحلب الأبقار وهو منظر فريد ولذلك أرادت وضعه في المتحف. وقد اثار ذلك المستر وولي الذي قدر قيمة القطعة بعشرة آلاف باون استرليني في اقل تقدير، لذلك قررت غرترود إخفاء قيمة القطعة عن الحكومة خشية ان تقرر بيعها بدلا من وضعها في المتحف[15].

لم تقتصر مهمة غرترود على إقامة المعارض وتفقد المواقع الأثرية وحضور عمليات اقتسام الآثار، وإنما أرادت الاستفادة من وجود عدد من علماء الآثار المصاحبين للبعثات الاثرية في إلقاء محاضرات لشرح تاريخ العراق القديم وأهمية المواقع الاثرية القديمة وقيمتها في كشف تاريخ البلاد القديم، ومن ابرز هذه المحاضرات، المحاضرة التي ألقاها المستر وولي بدعوة من غرترود بوصفها مديرة فخرية لدائرة الاثار القديمة. وحضر هذه المحاضرة الملك فيصل وعدد من الوزراء والمثقفين واضطلعت غرترود بمهمة ترجمة المحاضرة كاملة للحضور، كما قامت بتعرف الملك بالمستر وولي لكونه احد العلماء الاثاريين المشهورين[16].

تعمقت غرترود في دراسة تاريخ العراق القديم ولاسيما المؤلفات التي أصدرتها جامعة كمبردج[17]. فضلا عن استفادتها من المعلومات الجديدة التي تكشفها التنقيبات لتعزيز معلوماتها الاثارية السابقة[18]. وهذا ما جعل معلوماتها غزيرة في هذا الجانب.

ويبدو ان تولي غرترود مهمة رئاسة دائرة الآثار القديمة بصورة فخرية يعود إلى عدم تفرغها لشؤون هذه الدائرة تفرغا كاملا، لان عملها الرئيس كان مع المندوب السامي بصفة سكرتيرة شرقية، ولكن شغفها بالآثار دفعها إلى تولي المسؤولية الفخرية لدائرة الآثار وتخصيص جزء من وقتها لها[19].

لقد اشرنا من قبل إلى المعرض الذي إقامته غرترود للقى الاثرية التي حصلت عليها من اور. وقد تضافرت جهود غرترود في العمل من اجل جعل هذا المعرض متحفا دائما لآثار العراق حيث قامت بجمع الآثار التي كانت

تحصل عليها في هذا المتحف حتى غدا المتحف يضم عددا كبيرا من القطع الاثارية وقد اشار الاستاذ محمد علي مصطفى إلى ضخامة هذا العدد. فعندما عمل الاستاذ محمد علي في المتحف في بداية الثلاثينات وجد صناديق ضخمة وبإعداد كبيرة معبأة بقطع آثارية مختلفة تعد بالآلاف إضافة إلى ما عرض من قطع، وقد اخبره العاملون الذين سبقوه في العمل في المتحف بان هذه الصناديق والآثار الموجودة فيها قد جمعتها غرترود اثناء مسؤولية دائرة الاثار القديمة[20].

بذلت غرترود جهودها من اجل الحصول على بناية كبيرة وجديدة للمتحف[21]. لان بنايته السابقة أصبحت غير صالحة لصغرها وعدم استيعابه للمزيد من القطع الاثرية. وتمكنت من الحصول على بناية كبيرة بدأت بترتيبها من خلال شراء دواليب لحفظ الآثار تيسيرا لعرضها على الزوار، كما عملت على ترتيب القطع الاثرية بطريقة نموذجية من خلال وضع البطاقات التوضيحية والاعتناء بهذه القطع وحفظها[22]. لقد استنزفت هذه الإعمال وقتا وجهدا كبيرا ومع ذلك فإنها كانت سعيدة بعملها في المتحف وهي تقول "إنها الوحيدة التي تعرف عن كل شي موجود في المتحف" وهي ترى ان عملها مسؤولية كبيرة ليس تجاه العراق وحكومته التي اعطتها إدارة الآثار القديمة وانما تجاه علم الآثار بصورة عامة[23].

أصبح المتحف الذي أسسته غرترود من الترتيب والأناقة ما جعلها تصفه بأنه شبيه بالمتحف البريطاني، الا انه اصغر منه، فالزائر بإمكانه ان يرى الدواليب وهي مرتبة بحسب العصور التاريخية وكل قطعة عليها بطاقة اسمها وتضم معلومات عن العصر الذي تمثله ومكان وجودها وماذا تمثل هذه القطعة[24].

استمرت غرترود في اداء إعمالها في دائرة الآثار القديمة بذات الهمة والنشاط والحيوية التي بدأت في بداية تسلمها هذه الدائرة اذ واصلت زيارة المواقع الاثرية واستقبال البعثات الاثارية، اضافة إلى تنظيم أمور المتحف وجلب المزيد من القطع الاثرية لوضعها فيه وكان للجهود الكبيرة التي بذلتها

غرترود في تأسيس دائرة الآثار القديمة والمتحف العراقي وتشريع قانون الآثار وتبرعها بمبلغ ستة آلاف جنيه استرليني لتصرف على تأسيس مدرسة تعني بدراسة الآثار القديمة في العراق، على ان يستخدم قسم من المبلغ للأعمال التنقيبية في العراق بحسب ما أوصت في وصيتها التي كشف عنها بعد وفاتها[25]. ان نفذ عدد من البريطانيين المهتمين بالآثار من أصدقاء غرترود وانتخبوا لجنة لجمع التبرعات لإنشاء هذه المدرسة واختاروا برسي كوكس رئيسا للجنة وبونهام كارتر سكرتيرا لها وضمت مجموعة من علماء الآثار المشهورين[26]. وعقدت اللجنة اواخر عام 1929 عددا من الاجتماعات والندوات التي ألقيت فيها الخطب والكلمات التي توضح أهمية وقيمة العمل الذي تعتزم اللجنة القيام به وهو إحياء ذكرى غرترود بيل[27]. واسهم في إلقاء هذه الخطب مجموعة من الأشخاص المهمين من أبرزهم رئيس الوزراء البريطاني James Ramsay Macdonald 1929-1935 الذي أعلن في خطبته استعداد الحكومة البريطانية للتعاون مع الحكومة العراقية لإنجاح هذا العمل[28]. كانت الغاية الأساسية من تأسيس المدرسة تشجيع الطلاب البريطانيين المعنيين بدراسة الآثار العراقية القديمة من خلال منحهم التسهيلات الميسرة كدفع نفقات دراستهم أو سفرهم إلى العراق والهدف من كل هذا تشجيع الحفريات الاثارية في العراق وبشكل واسع على ان يتم التنسيق بين هذه المدرسة والبعثات الاثارية العاملة في التنقيب والحفر في العراق[29]. وأصدرت هذه المدرسة مجلة تعني بشؤون الآثار العراقية سميت "Archeology and Architecture in iraq" أي "الآثار والعمارة في العراق"، واسهم في تحريرها والكتابة لها عدد من علماء الآثار البريطانيين وغيرهم[30].

ولعل أفضل اعتراف للحكومة العراقية بالجهود التي بذلتها غرترود في هذا المجال هو إقدامها على وضع تمثال في المتحف العراقي يمثل غرترود بيل تخليدا لذكراها[31]. ورفع الملك فيصل الستار عن التمثال يوم 18 كانون الثاني 1930 بحضور المندوب السامي السير فرنسيي همفريز[32] والمستشارين البريطانيين[33]. والتمثال نصفي قائم على لوح من نحاس

منقوش مساحته متر مربع ويحوي كتابة باللغة الانكليزية من جهة اليسار وباللغة العربية من جهة اليمين وهذا نصها "[34] غرترود بيل، التي لذكراها عند العرب كل إجلال وعطف، أسست هذا المتحف عام 1923 بصفتها المديرة الفخرية للعاديات في العراق[35]. وجمعت الأشياء الثمينة التي يحتويها بإخلاص وعلم دقيق واشتغلت بها على مدى حر الصيف إلى يوم وفاتها". وقد امر الملك فيصل بان يطلق اسمها على الجناح الرئيس في المتحف تكريما لجهودها في تأسيس المتحف[36]. ومما لا شك فيه ان الجهود التي بذلتها غرترود بيل في إثناء توليها دائرة الآثار القديمة أثمرت عن الكشف عن حضارة العراق وأثاره التي أثارت إعجاب العالم ودفع المزيد من البعثات للتوجه إلى العراق طمعا في الحصول على امتياز التنقيب.

الهوامش

(1) علاء جاسم محمد، الملك فيصل الأول حياته ودوره السياسي في الثورة العربية وسوريا والعراق 1881-1933، بغداد، مكتبة اليقظة العربية، 1990، ص38.

(2) Lady Bell,The letters of Gertrude Bell, London, Ernst benn limited, 1927, 2 vols,p. 597.

(3) أمين الريحاني، الملك فيصل الأول، ط2، بيروت، دار الريحاني، 1958، ص71.

(4) قحطان رشيد صالح، الكشاف الأثري في العراق، الموصل، دار الكتب، 1987، ص18.

(5) Lady Bell, Op. cit,Vol. 2,P. 645.

(6) Ibid,Pp. 653-655.

(7) ليوناردو وولي هو أحد علماء الآثار المشهورين الذين نقبوا في مدينة اور سنوات طوالا.

(8) Josephin, KAMM, Gertrude bell daughter of the desert, new York, vanguard press, N. D, P. 178.

(9) Lady Bell,Op. cit,Vol. 2,P. 658.

(10) مقابلة مع الاستاذ محمد علي مصطفى في 18 آب 1992.

(11) Lady Bell Op. cit. ,Vol. 2,P. 666.

(12) Elizabeth, Burgeon, Gertrude bell from her personal papers 1914-1926, London, Ernest benn limited, 1961, p. 311.

(13) Burgoyne,cit. ,p. 311.

(14) جريدة العراق، العدد 1139 في 9 شباط 1924.

(15) جريدة العراق، العدد 1142 في 13 شباط 1924.

(16) Lady Bell Op. cit. ,Vol. 2,PP. 686-687; Burgoyne Op. cit. ,p. 337.

(17) Burgoyne, Op. cit. ,p. 335.

(18) Lbid., p. 356.

(19) ARCHAEOLOGY and ARCHITECUTURE in IRAQ, vol,1,PART 1, APRIL1934,P. 2.

(20) مقابلة شخصية مع الاستاذ محمد علي مصطفى بتاريخ 18 آب 1992.

(21) شغل المتحف في بداية تأسيسه غرفة كبيرة في مبنى القشلة ثم خصصت له بناية في شارع المأمون، ومنها انتقل إلى البناية الحالية والمكان الثاني هو الذي حصلت عليه غرترود. انظر فرج بصمة جي، كنوز المتحف العراقي، بغداد، دائرة الآثار، 1972، ص 9.

(22) Lady Bell,Op. cit. ,Vol. 2,P. 749.

(23) Ibid,P. 749.

(24) دار الكتب والوثائق / ملفات البلاط الملكي 311/ 1863/ وثيقة 13 صفحة 13.

(25) M. E. L Mallowan, Twenty Five Years of Mesopotamian Discovery 1932-1956, published by the British School of Archaeology in iraq. 1956 P.1.

(26) بونهام كارتر، من كبار موظفي الإدارة البريطانية في العراق، كان مسؤولا عن دائرة العدل ثم اصبح مستشارا لوزارة العدل في الحكومة العراقية.

(27) جريدة البلاد، العدد19، كانون الأول 1929.

(28) جريدة البلاد، العدد5، 10 تشرين الأول 1929.

(29) دار الكتب والوثائق، ملفات البلاط الملكي 311 / 1863 / وثيقة 13 صفحة 13 .

(30) توجد اعداد من هذه المجلة في المكتبة المركزية لجامعة بغداد واعداد اخرى في المكتبة الوطنية ببغداد.

(31) دار الكتب والوثائق / ملفات البلاط الملكي 311 / 1860 / وثيقة 15. دار الكتب والوثائق / ملفات البلاط الملكي 311 / 1860 / وثيقة 26 / صفحة 37 .

(32) سياسي بريطاني تولى منصب المندوب السامي في العراق في 7 تشرين الاول 1929 خلفا لكبرت كلايتون الذي توفي في بغداد تشرين الاول. للتفاصيل انظر الحسني، الوزارات، ص 282.

(33) جريدة العالم العربي، العدد1790 في14 كانون الثاني 1930.

(34) التمثال موجود في الوقت الحاضر في مخازن المتحف العراقي وهو حالة سليمة. وقد رفع من قاعات المتحف منذ سنوات وهذا ما اخبرني به الدكتور صباح جاسم الشكري مدير المتحف في مقابلة معه في 15 / اب 1992 .

(35) هذا ما ورد في التعليق على التمثال برغم ان غرترود كانت رسميا المديرة الفخرية لدائرة الآثار ومن ثم لم يكن اسم العاديات هو المستعمل.

(36) مجلة لغة العرب / العدد الثاني / السنة الثانية، 1912 ص23.

المستعرب تسويتاكا ساتو
رائد الدراسات العربية والإسلامية في اليابان

أ. د. محمود عبد الواحد محمود*

على الرغم مما صدر من كتابات متعددة في اللغة العربية لنقد حقل الاستشراق، فان هذا الحقل مازال يحتمل مزيدا من الدراسات، لما يشكله من تحد كبير للمتلق العربي بما قدمه على مدى قرون من تطور المعرفة الاستشراقية عن الشرق. منذ النصف الأول من عقد الستينات من القرن العشرين، بدأت تظهر سلسلة من الدراسات المضادة للاستشراق. وتعد مقالة المفكر المصري أنور عبد الملك (الاستشراق في أزمة)[1] (Orientalism in Crisis) التي نشرها في مجلة Diogene في عددها (44) الصادر في عام 1963 من الدراسات الرائدة المضادة للاستشراق. لقد حاول أنور عبد الملك نسف **"الستار الحديدي من الأحاجي المغلوطة"**، فقام بإعادة النظر والتقييم النقديين للتصور العام وللمناهج والأدوات التي استعملها الغرب في معرفته للشرق، لا سيما منذ أواخر القرن التاسع عشر، ورأى هذا الباحث إن الأزمة تعتمل في الاستشراق منذ عام 1945، عندما انتصرت العديد من حركات التحرر في أصقاع مختلفة من العالم، فتحول البشر الذين كانوا بالأمس **"موضوعا للدرس إلى "ذوات وأسياد"**[2]. ويختتم أنور عبد الملك مقالته بالإشارة إلى **"أن الوقت قد حان لاعتماد**

(*) رئيس قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة بغداد.

توجه جديد بالضرورة. ويرى المرء من الناحية الموضوعية أن مختلف قطاعات الاستشراق المعاصرة، في السنوات الأخيرة، قد بدأت تعي هذه الضرورة"[3].

أثارت مقالة أنور عبد الملك ردود أفعال واسعة ومتناقضة من جانب المستشرقين والمفكرين العرب والشرقيين، فبدأ المستشرقون يدافعون عن أنفسهم ويحاولون تفنيد الدراسات المضادة للاستشراق. ومن الجانب الآخر. اخذ العديد من المفكرين والمختصين الشرقيين يواصلون تطوير ما طرحه أنور عبد الملك بتأكيد فرضيته المهاجمة للحقل برمته. وهكذا، أصبح حقل الاستشراق متهما من قبل الشرقيين، وأصبحت الدراسات الاستشراقية موضع شك للكثير من المختصين، طالما أن هناك أهدافا سياسية وعرقية، تدعمها مؤسسات استعمارية، لهؤلاء المستشرقين.

وفي أواخر السبعينات، طور ادورد سعيد الفرضية التي طرحها أنور عبد الملك ونشرها في كتاب بعنوان (Orientalism) في لندن عام 1978، ثم ترجمه كمال أبو ديب للعربية بعنوان (الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء) ونشره في بيروت عن مؤسسة الأبحاث العربية عام 1981. وادوارد سعيد مفكر عربي فلسطيني ماركسي التوجه ومختص بالأدب الانكليزي والأدب المقارن. درس وحاضر في الجامعات الأميركية والغربية، لذلك فهو ذو اطلاع واسع على الحقل الذي كتب عنه.

وفي المستهل، لابد من التأكيد ان ادورد سعيد لم يقدم لنا تاريخا للاستشراق، بل انه قام بتفكيك الخطاب الاستشراقي الغربي، وعلى نحو خاص الاستشراق الانكليزي والفرنسي. فكان عمله اكتناه غوري، صارم، مشبوب احيانا، لكنه دائما على درجة مدهشة من حدة اللمعة الفكرية، ونفاذ الحدس، وجوهرية التحليل لاسئلة جذرية في الثقافة والانسان. ومشروع ادورد سعيد، كما يريكمال ابو ديب، هو اكتناه للمعرفة والسلطة والطغيان الذي يمارسه الانشاء ولعلاقات القوة[4]. ووفقا لذلك، فان المؤلف قد تجاوز دراسة الاستشراق الالماني، طالما انه لم يدع التحدث عن كل شيء

اتاه الاستشراق، الى جانب تركيز منظومته التي طرحها على توضيح العلاقة بين الاستشراق والقوتين الاستعمارتين الرئيستين في الشرق (بريطانيا وفرنسا). فالمدرسة الالمانية رغم نتاجها الهائل - يمكن النظر اليها على افضل الاحوال باعتبارها قد احكمت ووسعت نطاق المذهب الذي استشرفه من سبقوهم من البريطانيين والفرنسيين[5]. مع ذلك، فان هذا التبرير لم يكن كافيا ومقنعا للعديد من المستشرقين والباحثين العرب. فقد ارجع المستشرق الانكليزي برنارد لويس الذي ناله قلم ادورد سعيد ينقد لاذع، هذا الاهمال المقصود الى ماركسية سعيد ويساريته المتطرفة. ويؤكد المستشرق البولندي يانوش دانيتسكي ان كتاب الاستشراق لا يخلو من العيوب، وان النقص الاساسي فيه انه لا يطرح اية وصفات لحل مثل هذه الازمة الخطيرة وهو امر اعترف به المؤلف ايضا[6].

وعلى الرغم من الاختلاف بين الباحثين والمستشرقين في تقييم نتاج سعيد، فانه اثار على مدى تجاوز العقدين العديد من المؤسسات البحثية والمفكرين شرقيين وغربيين وحفزهم على تقديم مزيد من الدراسات المعارضة او المؤيدة لحقل الاستشراق. وضمن هذا المسار، يشير فايز ترحيني الى ان تأثير الكتاب كان "فعل الزلزلة الفكرية، لما اثار من اراء، وان لم تكن جديدة كل الجدة، فانها تشكل معلمة فكرية متكاملة، ينبغي التمعن فيها ودراستها بعمق وجدية، بغية رصد خيوط " المؤامرة" التي يحيكها لنا الغير، من خلال انكبابهم على معرفتنا"[7].

الورقة الحالية تنأى عن المسار الذي سلكه العديد من الكتاب والمفكرين العرب والأجانب بدراسة الاستشراق في اطار المركزية الأوربية، لأنه يتناول ما قدمته المؤسسات الفكرية والاكاديمية اليابانية فيما يخص الدراسات العربية والاسلامية. وعلى نحو أكثر تخصيصا انه يتناول أحد رموز الجيل الثالث من المستعربين اليابانيين،الذي قدموا خدمات جليلة لحقل التاريخ الاسلامي، ذلك هو المستعرب الياباني المعروف، الراحل تسوكيتاكا ساتو، الذي يعد أحد رموز مدرسة الاستعراب الياباني في الوقت الحاضر. وربما تجمع هذه الورقة بين الأنطباعات والمشاهدات الشخصية والتقويم

الاكاديمي، لاسيما وانه تربطني بالرجل علاقة تلمذة اكاديمية وتواصل شخصي منذ عام 2005 وحتى وفاته في نيسان 2011، بعد شهر تقريبا من زلزال وتسونامي فوكوشيما.

ووفقا لهذه العلاقة والحوار الأكاديمي المتواصل، كان الخبر مفجعا ومؤلما وصاعقا في آن واحد، فقد قدر لي أن أرى ثلاث رسائل الكترونية عنوانها موحد **"أخبار سيئة من اليابان"**، خفق قلبي بشدة وتصورت أنني فقدت أحد الإصدقاءالأعزاء من الأكاديميين أو الطلبة اليابانيين أو من جنسيات أخرى،وهم أولئك الذين تعرفت عليهم وربطتني بهم صداقات علمية وإنسانية وتواصل دائم على مدى السنوات الست الإخيرة. إعتقدت إن الخبر يتعلق بتعرض أحد الأساتذة أو الأصدقاء للخطر أو الموت بعد أحداث الزلزال وتسونامي التي ضربت اليابان منذ الحادي عشر من آذار عام 2011، إذ تعرضت اليابان، هذه الدولة التي عشقت تاريخها وحضارتها وإنسانها وصارت موضوعا دائما لدراساتي وأبحاثي، لثلاثة زلازل مدمرة وتسونامي، دمرت الأجزاء الشمالية الشرقية من اليابان، ولاسيما مدينة سنداي. وقد بعثت رسائل لجميع الاصدقاء الذين طمأنوني على سلامتهم.أجابني الجميع إلا أستاذ واحد، هو أكبر من أعرف سنا، وهو عالم بارز في الدراسات الإسلامية على مستوى اليابان والعالم العربي والغربي. تأكدت إنه بعيد عن الخطر، لانه يعيش بين طوكيو ويوكوهاما، تلك المدينة التجارية التي تقع الى الجنوب من طوكيو، وهو كأقرانه من جيل الرواد قليل التعلق بالنت وثورة المعلومات، على العكس مما معروف عن اليابانيين، وإجاباته بطيئة على رسائلي السابقة بسبب مشاغله الكثيرة وإرتباطاته البحثية والأكاديمية، لاسيما وإنه يقود حقل الداسات الإسلامية في جامعة واسيدا، مما أعطاني إحساسا مشوبا بالإطمئنان. مع ذلك كنت أنتظر إجابته بصبر يكاد ينفذ، فأنا قلق عليه لكبر سنه ولأنه الوحيد الذي لم يجبني، على الرغم من أن الآخرين طمأنوني على بعضهم البعض.

عندما فتحت الرسالة الأولى كانت كالصاعقة على قلبي، الذي تعود المفاجآت غير السارة، وأنا أعيش في بلد عانى وما زال يعاني على مدى

تجاوز عمري بكثيرمن كوارث من نوع آخر سببها البشر وليس الطبيعة، كما هو الحال بالنسبة لليابان. تحققت مخاوفي، فقد أفصحت رسالة الصديق **تاكويا ساساكي**، أحد الموظفين في مؤسسة اليابان: " **إن ساتو سنسي (البروفسور) قد إنتقل الى رحمة الله في الحادي عشر من نيسان من عام 2011** ،أي بعد شهر كامل من الزلزال، وهو لم يمت بتأثير الزلزال، بل لمرض عضال ألم به وكان يصارعه على مدى سنوات. وقد أكدت الرسالتان التاليتان،وهما لأستاذتي البروفسورة **كيكو ساكاي** ، أستاذة العراق المعاصر في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية،والبروفسور **شميزو كازوهيرو**، أستاذ التاريخ العباسي في جامعة كيوشو. كان الخبر صاعقا بالنسبة لي، فالبروفسور ساتو من أعمدة التاريخ الإسلامي في اليابان، وهو من الجيل الثاني الذي تولى بصبر وتفان منقطع النظير تطوير حقل الدراسات الإسلامية في جامعة طوكيو وجامعات يابانية أخرى مثل كيوتو وواسيدا. الجيل الذي واصل مسيرة الجيل الأول من أمثال البروفسور شنجي ميجيما Shinji Maejima (1903 - 1983)، الذي أفاد من المصادر العربية والصينية لدراسة العلاقات بين الشرق والغرب وإشتهر بترجمة الف ليلة وليلة الى اللغة اليابانية، والبروفسور توشيهيكو ايزوتسو Toshihiko Izutsu (1914 - 1993)، الذي ترجم القرآن الكريم الى اللغة اليابانية وله دراسات رصينة حول القرآن والصوفية والكونفوشيوسية، والبروفسور جوهي شيمادا Johei Shimada (1924 -1990)، الذي درس المنهج الإسلامي في دراسة التاريخ في جامعة لندن وكتب عدة مقالات عن التاريخ الإجتماعي والإقتصادي في صدر الإسلام[8].

كان البروفسور ساتو مسؤولا عن العديد من المشاريع والبرامج التي تخص التاريخ الإسلامي،وله مكانة مرموقة يابانيا وعربيا وعالميا. التقيته لأول مرة في تشرين الثاني 2005، وتكررت لقاءاتي معه في آذار 2007 وتموز2009 في طوكيو، وفي أيلول 2010 في مدينة أربيل في كردستان العراق. كانت لقاءات علمية وإنسانية، فهذا العالم الكبير وكغيره من الأكاديميين اليابانيين المتخصصين في العالم العربي، يعشق كل ما يتعلق

بالعراق وحضارته.وعندما سمع بوجودي في اليابان، طلب أن أزوره وانا شاب في مقتبل حياتي الأكاديمية، بعد أن عرف أنني من العراق. تواضعه جزء من سمات الشخصية اليابانية التي جعلتنا كأكاديميين شباب أكثر تعلقا بتعلم مزيد من الدروس العلمية والإنسانية من هذا الشعب المبدع. فمنذ عام 2005، بدأت علاقاتنا مع المؤسسات الاكاديمية اليابانية ومع العديد من الأكاديميين اليابانيين الذين أضافوا لتجاربنا المتواضعة تقنيات وحقول بحثية لم تكن في متناولنا، ونحن نمثل الجيل الذي عانى من ظروف معقدة تمثلت بحروب متواصلة وحصار تجاوز العقد، فربما نقارن أنفسنا مع جيل **ساكوكو** Sakuku (العزلة) الياباني الذي كان تواقا للتعلم من الغرب مع الحفاظ على شخصيته اليابانية. فبعد عام 2003، إنفتح أمام الأكاديميين العراقيين، وعلى نحو مشابه لأقرانهم العرب والشرق أوسطيين فرص الإلتقاء والتحاور والإفادة من تجارب المؤسسات البحثية الإجنبية، وفي مقدمتها المؤسسات اليابانية. ومن ثمار هذا الإنفتاح التعرف على العديد من الإكاديميين اليابانيين، الجيل الذي شجعه أساتذة رواد من الجيل الثاني مثل الأستاذ الدكتور مرتضى النقيب، وهو يمثل جيلا مقاربا لجيل البروفسور ساتو، الذي جمع بين التقليد والحداثة وحاول أن يجعلنا نرنو بأبصارنا الى الكتابات الأجنبية لسد نقص ماتركته سنوات العزلة، فشجعنا على المسير في طريق اليابان، لأنه أنموذج ربما يكون أقرب الينا من الغرب، ولأن ترجمة روح اليابان في حقول المعرفة التاريخية سيكون له نفس تاثير ترجمة اليابان للغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[9]. فعلى الرغم من التباعد الجغرافي، إستطعنا أن نمتد بابصارنا وأفكارنا وأحلامنا الى اليابان، لوجود حاضنات ممثلة بالبروفسور ساتو وأقرانه، فتحت أذرعها لجيل شاب من العراقيين والعرب كان يتوق للمعرفة الجديدة.

زرته في معهد ومكتبة (تويو بنكو)[10]، الذي كان يدير أحد أقسامه العلمية. أخذني الى المخطوطات والكتب، وكان فخورا بما تضمه هذه المكتبة العريقة بطرازها الياباني القديم من كنوز شرقية وعربية. حدثني عن العراق وعن زيارته له في سبعينات القرن العشرين ولقاءاته مع الأكاديميين

العراقيين، وفي مقدمتهم المرحوم الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي. وأبدى رغبة لزيارة العراق لو توفرت ظروف آمنة لذلك. ورتبنا للقاء آخر خلال زيارة أخرى لليابان في عام 2007، إلا أن الحظ لم يسعفني بلقائه لظروف حالت دون رؤيته. كنا نعمل بجد في قسم التاريخ وبدعم من رئيسه الدكتور مرتضى النقيب للتواصل مع أصدقاءنا اليابانيين، وكانوا يقدمون لنا كل دعم وتشجيع. عندما حالفنا الحظ بعقد أول عمل أكاديمي جماعي عراقي- ياباني في طوكيو في تموز 2009، كان البروفسور ساتومع الأستاذة البارزة في حقل الدراسات العراقية، البروفسورة كيكو ساكاي، والصديق الدكتور ياماو داي، في مقدمة الأساتذة اليابانيين الذين قدموا الدعم لمشروعنا (**التاريخ، التقليد الحداثة وإعادة بناء الأمم: دروس يابانية للحالة العراقية**)، وشارك في بحث بعنوان (**الياباني**)،حوى معلومات أكاديمية مهمة وجديدة وممتعة عن الرؤية العربية والشرقية لمفهوم الياباني[11]. كانت ورشة ناجحة بكل المقايسس، على الأقل من وجهة نظر عراقية، بعد إنغلاق عن الإتصال بالأكاديميين الأجانب لاكثر من عقد. حضرت هذه الورشة شخصيات أكاديمية وعامة مرموقة من جامعات يابانية متعددة، في مقدمتها الأساتذة كيكو ساكاي وهيروشي ميتاني وموتوهيروأونو وسوسومو شيمازونو وشميزو كازوهيرو وأكيرا أوسوكي وياماو داي وغيرهم. إفترقنا وقد توطدت علاقاتنا العلمية والإنسانية وكان يحدونا الأمل للقاء في بغداد في العام القادم.

تحقق الحلم مرة أخرى وقدر لنا أن نلتقي ثانية في أربيل في العراق بعد إتصالات متواصلة مع الأكاديميين اليابانيين، فجاء اربعة أكاديميين يابانيين: تسويتاكا ساتو، هيروكي كيكوجي،ياماو داي وهيروكو كينوشيتا للقاء الأكاديميين العراقيين. عقد المنتدى العراقي الياباني بين 15-25 تموز 2010[12]، وكان إضافة جديدة لتاريخ العلاقات الأكاديمية بين العراق واليابان. تحدى اليابانيون الظروف الأمنية الصعبة دعما لزملائهم العراقيين. كان الجميع،عراقيون ويابانيون، محتفين بوجود البروفسور ساتو بينهم، فهو أستاذ الدراسات الإسلامية البارز في اليابان والعالم، ومن القلائل الذين

شاركوا في كتابة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية. كانت مداخلة البروفسور ساتو (**رؤى جديدة في حقل الدراسات الإسلامية في اليابان**)[13]. وكانت مداخلة رائعة حظيت بإهتمام الباحثين العراقيين واليابانيين على حد سواء. فهذا البحث تتبع للبرنامج الذي رأسه البروفسور ساتو على مدى خمس سنوات (1997 -2002)، والنتائج المهمة التي حققها. كنا جميعا ملتفين حوله، وأنا شخصيا كنت لاأريد أن أضيع لحظة واحدة من مرافقته منذ وصوله الى مطار أربيل وإستقباله وحتى توديعه. كنت أراقب بشغف كيف يتعاطى مع حقل إختصاصه، وهو كان يحلم قبل أكثر من خمس وعشرين سنة بزيارة أربيل وقلعتها التاريخية، التي تشكل جانبا اساسيا من دراساته. كان يتأمل ماحوله كمؤرخ محترف، يقرأ ويصور كل أثر تاريخي ويتلمس آثار قلعة أربيل بعد أن صعدنا اليها بخطوات متثاقلة،كان يتلمس آجرها ويصور كل تفاصيلها. كنت أدرك إن الزمن قد ترك آثاره على هذا المؤرخ البارز. مع ذلك كان شغوفا ومتأملا ومتفائلا، يتذكر أيامه في العراق في أواخر السبعينات. كان يردد بفخر "**أنا سبط عبد العزيز الدوري** "، ولما كان البعض يندهش لهذا الإعتراف، كان يستدرك " **أنا تلميذ لتلميذ الدوري،فلذلك فانا سبط الدوري** " . كان يفتخر بتتلمذه في المدرسة التاريخية العراقية،على الرغم من أنه خريج المدرسة اليابانية والاستشراق الإنكليزي،فجمع بين الموضوعية والإحتراف الصارم.عندما كنت أتجول معه تذكرت قمم من المؤرخين من أمثال مارك بلوك ولوسيان فيفر وهنري بيرين، أولئك الذين وضعوا أسس الدراسات التاريخية الميدانية ودشنوا عهد الدراسات الإجتماعية والإقتصادية، فمن يتتبع كتابات ساتو يجدها تصب في الإتجاه ذاته.

بعد لقاءات متعددة وجلسات ناجحة في جامعة صلاح الدين في أربيل جمعت بين المؤرخين العراقيين (عربا وكردا) واليابانيين، طوينا هذه الصفحة لنهيء لنشاط جديد في العام القادم، وودعنا الأساتذة اليابانيين، وكان البروفسور ساتو قد ودعنا وهو مبتهج بهذه الزيارة ثم تأكدت من سلامة وصول الجميع سالمين، وعرفت من بعض الأصدقاء إن البروفسور ساتو كان

سعيدا بهذه الزيارة التي حققت حلما قديما بالنسبة له، وإنه كتب مقالة في (مجلة دراسات الحضارة الإسلامية)[14] التابعة لجامعة واسيدا جسد فيها مشاركته في هذا الملتقى وعدها إنجازا مهما له. كان يخبر كل من يسأله عن سعادته بهذه الزيارة. وكانت مقالته المنشورة باليابانية عن المنتدى العراقي الياباني آخر مقالة يكتبها البروفسور ساتو رحمه الله، وكان العراق،حاضرة الخلافة الإسلامية في العصور الوسطى، آخر نتاج للبروفسور ساتو قبل إنتقاله الى رحمة الله.

ولد البروفسور ساتو في السابع والعشرين من اب عام 1942 في مدينة يوكوهاما .Yokohama حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة طوكيو، قسم الدراسات الشرقية عام 1965، وشهادة الماجستير من الجامعة ذاتها في عام 1967، وكان عنوان رسالته للماجستير (تطور نظام الاقطاع في ظل حكم المماليك)، وشهادة الدكتوراه من الجامعة نفسها في عام1981، وعنوان اطروحته (**دراسات في المجتمع العربي في العصور الوسطى**). ظل طوال حياته أستاذا ثم أستاذا متمرسا في جامعة طوكيو وجامعات يابانية أخرى مثل أوشانوميزو وواسيدا ومعهد ومكتبة تويو بنكو،الى جانب القائه محاضرات وإشرافه على باحثين في جامعتي كيوتو وأوساكا وكيوشو.

أجاد البروفسور ساتو اللغة العربية بشكل ممتاز ومحترف قراءة وكتابة، ومن يقرأ كتاباته يلاحظ معرفته الإحترافية بالمصادر الأصيلة وإستخدامه لها. أشرف على عدد كبيرمن طلاب الدراسات العليا المتخصصين في الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات اليابانية، وهو من الرواد المتخصصين بالثقافة العربية الإسلامية في اليابان، ومن كبار المهتمن بهذه الثقافة، وتنشر مؤلفاته وبحوثه في المجلات العالمية المعروفة في أوربا والولايات المتحدة. زار البروفسور ساتو العراق في اواخر السبعينات وتجول في عدد من المكتبات العراقية والتقى بعدد من الاساتذة العراقيين البارزين في حقل التاريخ الاسلامي،في مقدمتهم الاستاذ الدكتور المرحوم صالح احمد العلي، وظل البروفسور ساتو الى آخر أيامه يحمل ذكريات جميلة عن العراق ومؤسساته الاكاديمية.وزار أيضا غالبية البلاد العربية، مشاركا فاعلا في

المؤتمرات التي تخص الدراسات افسلامية أو متتبعا لأحد المشاريع اليابانية مع هذا البلد أو ذاك. نشر البروفسور ساتو العديد من المؤلفات باللغتين اليابانية والانكليزية، الى جانب العديد من البحوث والدراسات في مجلات لها سمعتها الاكاديمية عالمياً.

يمثل البروفسور ساتو الجيل الثاني من المؤرخين اليابانيين الذين طوروا الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، بعد نشاطات الجيل الأول المؤسس لهذه الدراسات منذ ثلاثينات القرن العشرين،على الرغم من أن بداية البحث في مجال الدراسات الإسلامية قد بدأ على نحو متواضع في عهد ميجي (1868 -1912). وبعد التراجع الذي شهدته الدراسات الإسلامية بعد الإحتلال الأمريكي لليابان خلال الحرب العالمية والثانية،شهدت هذه الدراسات إنطلاقة جديدة لها منذ الخمسينات من القرن العشرين، وتوسعا واضحا بعد "**الصدمة النفطية**" في عام 1973 والثورة الإيرانية في عام 1979[15]، نتج عنه تأسيس العديد من المؤسسات البحثية والأكاديمية والدوريات والإصدارات في فروع التاريخ الإسلامي المتعددة[16]. وكان البروفسور ساتو أحد رموز هذه المرحلة التاريخية المعقدة التي شهدت أيضا نجاح تجربة التحديث اليابانية وتخلص اليابان من آثار هزيمتها في الحرب وتحقيق نجاحات في مختلف الجوانب. فقد أخذ اليابانيون يشقون طريقهم على نحو مستقل عن تفسيرات ورؤى الاستشراق الغربي المؤدلج في بعض تفسيراته، إذ أثبتت " **الصدمة النفطية** " المشار لها إن إرتباط اليابان بالرؤية الأمريكية والغربية في علاقاتها الإقتصادية والسياسية مع الشرق الأوسط والعالم الإسلامي قد أضرت كثيرا بسمعة اليابان وطريقة تلقي الشرقيين والشرق أوسطيين للقضايا اليابانية. بدأ جيل جديد مفعم بالأمل والحماسة والرغبة في تطوير حقل الدراسات الإسلامية. ومما شجع على نجاح هذا الإتجاه الدعم الحكومي الواسع للمؤسسات البحثية المتعلقة بالدراسات الإسلامية والشرق أوسطية وإتساع تأسيس المؤسسات البحثية والأقسام الخاصة بالدراسات التاريخية والإجتماعية واللغات الشرقية وتمويل برامج بعيدة المدى تؤصل لدراسات جديدة في

حقل الدراسات الإسلامية. ومن الملفت للنظر إن الحكومة اليابانية، وعلى الرغم من دعمها اللامحدود لهذه المؤسسات، لم تكن تتدخل في إتجاهات هذه الدراسات وتوجيهها لأغراض سياسية، كما كان يحدث في المؤسسات الغربية. ولم يكن ذلك يعني إن مسار هذه المؤسسات كان لأغراض بحثية محضة، فقد كانت الحكومة اليابانية ترنو الى معرفة أفضل لشعوب الشرق الأوسط مبنية على المعرفة الحقيقية وفقا لموشور ياباني وليس غربيا أو أمريكيا. مع ذلك تركت الحكومة اليابانية للباحثين من الجيل الجديد الذي يعد ساتو من رموزه الحرية في إعادة قراءة المصادر الأصيلة وتقييمها بعيدا عن المؤثرات السياسية لمقولات الاستشراق الغربي، فحقق هذا البرامج نتائج مبهرة تفتخر بها المؤسسات البحثية اليابانية الخاصة بالإسلام والشرق الأوسط.

أعطت هذه التوجهات مرونة جديدة للجيل الثاني من المؤرخين اليابانيين الذين كانوا في مقتبل حياتهم الأكاديمية واليابانية، مفعمين بالأمل والطموح لتطوير الدراسات الإسلامية بعد أن غادرها الكثير من المتخصصين من الجيل الأول لضعف التمويل والإهمال من جانب المؤسسات الحكومية وعدم إتضاح الرؤية بعد الإحتلال الأمريكي لليابان. تولى البروفسور ساتو وجيله تطوير البدايات الكلاسيكية للاستشراق الياباني بعد جهود الجيل الأول المشار له أعلاه مثل ميجيما وإيزوتسو وشيمادا الذين ركزوا في دراساتهم على موضوعات تخص الديانة الإسلامية والقرآن والنتاجات الكلاسيكية للثقافة الإسلامية مثل ألف ليلة وليلة. وإذا كان الجيل الأول إستمرار للمؤسسة الاستشراقية الغربية والأمريكية مع إستثناءات قليلة، وتخرج غالبيتهم من مؤسسات استشراقية غربية ورثوا عنها مقولاتها الثابتة فيما يخص العرب والمسلمين، فإن جيل البروفسور ساتو هو الجيل الجديد الذي أصبح من مخرجات الاستشراق الياباني الجديد بسماته الثلاثية التي ميزته عن الجيل السابق. فقد تميز بدراسته في اليابان وتواصله مع الاستشراق الغربي والإنكليزي، لاسيما بتطوير معارفه اللغوية ومهاراته المنهجية الغربية الصارمة، وأخيرا زياراته المتكررة للشرق الأوسط والبلاد

العربية لتحقيق فهم أوسع للثقافات الشرقية والعربية الإسلامية. أنتج كل ذلك جيلا جديدا في توجهاته من المستشرقين اليابانيين، وإتجاها جديدا من الدراسات ركزت على مناطق كانت مغيبة في الدراسات الاستشراقية القديمة، لاسيما تلك التي تخص الجوانب الإجتماعية والإقتصادية والحركات الفكرية وتأثيراتها في المجتمعات الشرقية.

تتعدد الإهتمامات البحثية للبروفسور ساتو بين تطور المجتمع العربي في ظل النظام الإقطاعي في القرنين العاشر والسادس عشر، وعهد المماليك، والتاريخ المحلي لمدينة جبالة السورية، الى جانب إهتمامه بتواريخ العراق وسوريا ومصر. وقد ترك تراثا من الكتابات في حقل التاريخ الإسلامي تعد بحق ذات قيمة علمية بعيدة المدى في هذا الحقل الواسع. والملاحظ إن كتابات البروفسور ساتو وجيله قد إبتعدت عن إقتفاء أثر الدراسات السابقة للمستشرقين الغربيين التي تميل دراساتهم أحيانا الى عدم الموضوعية في تقييم الواقع التاريخي الإسلامي، فشقوا لهم طريقا جديدا يقوم أساسا على العودة الى المصادر والوثائق الأساسية باللغات الشرق أوسطية (العربية والتركية والفارسية)، وأن يجري السفر الى بلدان الشرق الأوسط للقيام بعمل وبحث ميدانيين. وتتولى المؤسسات البحثية اليابانية مشاريع بحثية تتعلق بدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية على نحو مستقل عن المنظور الغربي،على سبيل المثال المشروع العلمي الذي تولاه البروفسور **يوزو إيتاكي** ومولته وزارة التربية والعلوم والثقافة والرياضة اليابانية بعنوان(**التمدن في الإسلام: دراسة مقارنة**) في (معهد الثقافة الشرقية) بجامعة طوكيو (1988 - 1991). برهن هذا المشروع أن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة البدو في الصحراء، ولكنها تتسم بعمرانها المدني مادامت قد تطورت بدءا من المدن في غابر الأزمان،وشكلت بذلك عددا من الثقافات المختلفة.وبالمقارنة مع الثقافة الأوربية ومدنها في العصور الوسطى،التي أقصت الفلاحين والغرباء ولم تمنح الجنسية لاحد سوى أبناء البلد الأصليين المقيمين،فإن المدن الإسلامية أدركت مستوى رفيعا من المرونة أتاح لها حل المشكلات المماثلة[17]. وقد نجح هذا المشروع بعقد مائدة مستديرة حول

التمدن الإسلامي، في المؤتمر الدولي الثامن عشر للعلوم التاريخية الذي عقد في مونتريال. وحرر وقائع المائدة المستديرة البروفسور ساتو، وكانت بعنوان: التمدن الإسلامي في التاريخ الإنساني: السلطة السياسية والشبكات الإجتماعية، صدرت وقائعه في كتاب في لندن عام 1997[18].

واصل البروفسور **ساتو** جهود البروفسور **إيتاكي** في هذا المجال، وتولى على مدى خمس سنوات مشروعا متخصص في **(حقل الدراسات الإسلامية)** Islamic Area Studies، بدأ في نيسان 1997 وإنتهى في عام 2002، برعاية وزارة التربية والعلوم والرياضة والثقافة اليابانية. ولم يقتصر المشروع على تغطية العالم الإسلامي مثل الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب شرق آسيا فقط، بل تعدى هذه المناطق الى أوربا والولايات المتحدة وروسيا والصين واليابان، لان هذه المناطق مرتبطة مع عالم الأسلام.أنجز المشروع ثلاثة موضوعات أساسية[19]:

1 - الكشف عن رؤى جديدة في حقل الدراسات الإسلامية من خلال الحصول على مصادر وبيانات جديدة متعلقة بالحضارة الإسلامية والقضايا الإسلامية المعاصرة.

2 - تطوير نظام الحاسوب المناسب لتبويب حقل الدراسات الإسلامية. وقد خطط المشروع لمواصلة تطوير بيانات في اللغات الشرقية المتعددة التي تستخدم الحروف غير اللاتينية مثل العربية والفارسية والأوردو ولغة الملايو.

3 - دعم وتشجيع تشكيل جيل جديد من المتخصصين لتطوير مثل هذه الدراسات مستقبلا في اليابان.

وجهت النشاطات البحثية للمشروع بوساطة ست وحدات لكل منها موضوع محدد: الوحدة الأولى متخصصة بالفكر والسياسة في العالم الإسلامي، والوحدة الثانية خاصة بالمجتمع والإقتصاد في العالم الإسلامي، والوحدة الثالثة متعلقة بالأمم والأقاليم والإسلام، والوحدة الرابعة تخصصت بنظام المعلومات الجغرافية لحقل الدراسات الإسلامية،

والوحدة الخامسة ركزت على التاريخ والثقافة الإسلامية، والوحدة السادسة تتبعت مصادر دراسة الحضارة الإسلامية. الى جانب هذه النشاطات، دعا المشروع المتخصصين من غير اليابانيين للمساهمة والتعاون لتحقيق أهداف المشروع. وكان الهدف خلق حقل للدراسات للتدريب المكثف بشان العالم الإسلامي، من خلال التأكيد على الدراسات المقارنة للمناطق والحقول التاريخية المتعددة في القضايا المعاصرة.وقد صدرت نتائج الأعمال البحثية باللغتين اليابانية والإنكليزية ضمن سلسلة حقل الدراسات الإسلامية. وقد صدرت ثلاثة مجلدات من السلسلة بالإنكليزية[20].

ويقيم البروفسور تورو ميؤرا، وهو متخصص بارز في الدراسات الإسلامية وكان عضوا في كلا المشروعين، مشروعي **إيتاكي وساتو** مؤكدا إن السمة المشتركة لكلا المشروعين هو منظورهما الجديد الذي إستخدم التدريب المكثف والإتجاهات المقارنة. وقد تعاون الباحثون من حقول متعددة مثل التاريخ والدين والفلسفة والأدب في الانسانيات، والقانون والعلوم السياسية والإقتصاد وعلم الإجتماع في العلوم الإجتماعية، الى جانب العمارة والجغرافية.وفيما يخص المناطق البحثية، لم يتقيد المشروعان بالعالم الإسلامي بل وسعا إهتمامهما الى مناطق غير إسلامية مثل أوربا والولايات المتحدة والصين واليابان أمريكا اللاتينية، لتوسيع المدى البحثي. السمة الأخرى لهذين المشروعين هي بعدهما الدولي وتعاونهما مع متخصصين من خارج اليابان للمشاركة في المنتديات وإرسال الباحثين اليابانيين الى الخارج، ومثل ذلك عهدا جديدا وrياديا في الدراسات الإسلامية بإنفتاح الدراسات اليابانية على الحقول البحثية وعدم الإنكفاء على حلقة داخلية مغلقة. ويشير الباحث أن المشروعين لم يكونا ذا طابع سياسي محض، إذ كان هدفهما إيجاد السبل لفهم أفضل للحضارات الشرق أوسطية والإسلامية والتعاون مع بلدانها وشعوبها. ويستغرب ميؤرا من دعم الحكومة اليابانية لمشاريع بحثية ليست لها صلة مباشرة بالسياسة الفعلية، محددا سببين موجبين لذلك: أولهما لتحسين والقاء الضوء على الدراسات الشرق أوسطية في اليابان وإبعادها عن تأثير إتجاه الدراسات الإسلامية في

الولايات المتحدة وأوربا، وثانيهما لتطوير رؤى جديدة واعادة وتحديث الحقول البحثية البديلة من خلال تطوير دراسات الشرق الأوسط، وهي دراسات فتية وناشطة،مقارنة مع الحقول المحافظة والاكثر تقليدية لتاريخ الصين وأوربا أو الإتجاه الأكثر تزمتا للعلوم الإجتماعية. يقارن ميؤرا ماحدث للدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان مع ماقام به المستشرق البريطاني هاملتون ب في الولايات المتحدة في الستينات،عندما قام "**بالمزواجة بين مناهج العلوم الإجتماعية والإنسانية**"[21]، مستفيدا مماقام به مؤرخو الحوليات في فرنسا في أواخر عشرينات القرن العشرين، عندما ركزوا في دراساتهم على الجوانب الإجتماعية والإقتصادية[22].

وضمن الإتجاه ذاته، كان كتاب البروفسور ساتوعن مدينة جبالة الساحلية السورية الذي صدر في طوكيو عام 1988، وكتاب (المماليك: حكام من عالم غير إسلامي)، الذي صدر في عام 1991، الذي بين مرونة المجتمع الإسلامي في الإعتراف بالمماليك كحكام، وهم الذين كانوا في الأصل غرباء[23]. المتتبع لنتاجات البروفسور ساتو، يلاحظ فهمه العميق للمصادر الشرقية عموما، والإسلامية على نحو خاص. ففي الكتاب الذي قام بتحريره (الدولة والمجتمع الريفي في الإسلام في القرون الوسطى)[24] الصادر في لايدن عام 1997، يدرس تطور الدولة والمجتمع الإسلامي منذ القرن العاشر وحتى القرن الرابع عشر الميلاديين، مركزا على تاريخ المجتمع العربي في ظل النظام الإقطاعي. يعتمد البروفسور ساتو في هذا الكتاب القيم على المصادر العربية والوثائق غير المنشورة، مؤصلا في المقدمة ظهور الإقطاع الإسلامي، ثم يناقش في الفصول التالية تطور هذا النظام في مصر وسوريا والعراق. وحرر كتابا آخر عنوانه (المجتمع الإسلامي: جوانب تاريخية ومقارنة)[25]، صدر في لندن عام 2004.

الى جانب هذه المؤلفات، ترك البروفسور ساتو العديد من المقالات المعمقة التي حوتها سيرته الذاتية، مثل مقالته في دائرة المعارف الإسلامية عن (العشر)[26]، و(الإدارة المالية في سوريا في عهد السلطان الناصر محمد)[27]، و(السكر في الحياة الإقتصادية لمصر المملوكية)[28] في عام

2007، و(أصل وتوسع إنتاج السكر في العالم الإسلامي)[29] في عام 2008، مع مقالات أخرى عن تطور الدراسات الإسلامية في اليابان. ويلاحظ تركيزه في دراساته على الجوانب الإقتصادية والإجتماعية، لاسيما مايخص تطور الإقطاع الإسلامي وتأثيراته على الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية، الى جانب موضوعات أخرى تخص الرقيق والإقليات وإنتشار المسلمين في المجتمعات الأخرى في الغرب والصين واليابان. نتيجة لجهوده الريادة وكتاباته المعمقة في حقل الدراسات الإسلامية، حصل البروفسورساتوعلى الجائزة الإمبراطورية وجائزة الأكاديمية اليابانية في عام 2000. وأصبح رئيسا لرابطة دراسات الشرق الأوسط في اليابان (آيار 1997 -آيار 2001).

توفي البروفسور ساتو،رحمه الله، وقد ترك إرثا معرفيا وأكاديميا زاخرا نال شهرة عالمية في المؤسسات البحثية اليابانية والعالمية. فالى جانب سمعته المرموقة في اليابان والعالم الغربي، يحضى البروفسور ساتو بشهرة واسعة في العالم العربي، فمؤلفاته ومقالاته في متناول الباحثين العرب وطلبة الدراسات العليا، على الرغم من أن العديد من الأكاديميين العرب إستخدم مؤلفاته ومقالاته دون أن يعرفه شخصيا، وربما يرتبط ذلك بقصور واضح في مؤسساتنا الأكاديمية العربية والعراقية. توفي البروفسورساتو لكن ماتركه من تراث علمي باللغتين اليابانية والإنكليزية، وما غرسه في طلابه في اليابان وخارجها من قيم علمية وإنسانية وما أسهم به في تكوين جيل جديد من المؤرخين الأكاديميين اليابانيين سيبقى حاضرا في المؤسسات العلمية اليابانية والأجنبية.

الهوامش

(1) انظر حول مقالة أنور عبد الملك :

Anwar Abdul-Malek, "Orientalism in Crisis, diogene, 44 (winter, 1963)".

وترجمها د. حسن قبيسي بعنوان (الاستشراق في ازمة) في مجلة الفكر العربي، العدد 31، كانون الثاني - اذار 1983، ص70-105 .

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص91.

(4) ادورد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء، ترجمة كمال ابو ديب، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، 1981، من مقدمة المترجم، ص1-2

(5) كامل يوسف حسين (ترجمة واعداد)، "خصائص النص الاستشراقي في وضعية النزاع ملاحظات اولية حول سجال برنارد لويس وادورد سعيد"، الاستشراق، العدد 2، شباط 1987، ص127.

(6) يانوش دانيتسكي، "الاستشراق بين الشرق والغرب"، الاستشراق، العدد 1، كانون الثاني 1987، ص52.

(7) فايز ترحيني (مراجعة)، "الاستشراق"، الفكر العربي، العدد 32، نيسان -حزيران، 1983، ص152.

(8) للتفاصيل عن جهود جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين، انظر :

Tsugitaka Sato, "Islamic and Middle Eastern Studies in Japan since 1945", in: in: Journal of Japan Association for Middle East Studies, Special Issue Middle Eastern and Islamic Studies in Japan, No17-2, 2002, P.18.

(9) محمود عبد الواحد محمود، "من ترجمة الغرب الى ترجمة اليابان: مقاربة يابانية -عراقية في دور الشباب في التغيير والإصلاح"، ضمن كتاب : بناء الشباب بناء العراق، إشراف شمران العجلي ومحمود علي الداود، بغداد، بيت الحكمة، 2011، ص85 -99.

(10) وهو معهد ومكتبة تأسس في عام 1917، وضم آلاف المخطوطات والمصادر الشرقية بلغات متعددة. للتفاصيل عن تويو بنكو، انظر : محمود عبد الواحد محمود، تطور الإهتمام الياباني بالدراسات الإسلامية (معهد ومكتبة تويو بنكو)، مجلة الرافد، الامارات، الشارقة، العدد 129، جمادى الأولى1429 -مايو 2008، ص71 - 74؛ محمود عبد الواحد محمود، التجربة اليابانية رؤية عراقية، بغداد، بيت الحكمة، 2010، ص195 -206.

(11) تسويتاكا ساتو، " الياباني "، في العراق واليابان في التاريخ الحديث التقليد والحداثة، تحرير وتقديم كيكو ساكاي ومحمود عبد الواحد محمود، بغداد، مصر مرتضى للكتاب العراقي، 2010، ص209 -212.

(12) للتفاصيل عن منتدى أربيل، انظر : محمود عبد الواحد محمود القيسي (تحريروتقديم)، إتجاهات الكتابة التاريخية في العراق واليابان، قيد النشر.

(13) سوف يتم نشر هذا البحث باللغتين العربية والإنكليزية ضمن الكتاب المشار له في الهامش السابق. وقد نشرالبحث بالإنكليزية في :

Tsugitaka Sato," New Perspectives in Islamic area Studies", Asian Research Trends. New Series, No.4 (2009), PP.61 -75.

(14) نشر البروفسور ساتو نتائج مشاركته في منتدى أربيل في مقالة باللغة اليابانية في مجلة (دراسات الحضارة الإسلامية) التي تصدر عن مركز الدراسات الإسلامية في جامعة واسيدا والذي كان يترأسه البروفسور ساتو. وستتم ترجمة البحث الى اللغتين العربية والإنكليزية ونشره ضمن كتاب أربيل المشار له في الهامش الخامس. انظر
Tsugitaka Sato," Revisit to Iraq after twenty five Years, Islamic Civilization Studies", Vol.3, 2011-3.

Toru Miura, "The Past and Present of Islamic and Middle Eastern Studies in (15) Japan: Using the Bibliography of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan 1868-1988 ", in: AJAMES (Journal of Japan Association for Middle East Studies), Special Issue, Middle Eastern and Islamic Studies in Japan, No17-2, 2002, PP45 -46.

(16) تأسس منذ الخمسينات من القرن العشرين العديد من المراكز البحثية، معهد بحوث الشرق الأوسط في اليابان 1956، ومعهد الإقتصادات النامية 1960، ومعهد بحوث اللغات والحضارات في آسيا وأفريقيا المرتبط بجامعة طوكيو للدراسات الأجنبية1961، وجمعية دراسات الشرق الأدنى في اليابان 1963. وقد غستمر تأسيس المراكز البحثية والأقسام الخاصة في الدراسات الإسلامية في غالبية الجامعات اليابانية. للتفاصيل انظر:
Toru Miura, "Survey of Middle East Studies in Japan: Historical Development, Present State, and Prospectus", In: AJAMES (Annals of Japan Association for Middle East Studies, No.19, 2004, PP.170- 171.

(17) تورو ميوْرا، " الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان"، في العالم العربي في البحث العلمي، العدد 5، 1995، ص48 - 49.

(18) انظر نص وقائع المائدة المستديرة في :
Tsugitaka Sato, "Islamic Urbanism in Human History: Political Power and Social Networks, London, Kegan Paul International, 1997.

(19)
Tsugitaka Sato," Islamic and Middle Eastern Studies in Japan since 1945", 22 -23.

(20) نشرت ثلاثة مجلدات عن مؤسسة Kegan Paul International، الجزء الأول حرره كل من تورو ميوْرا وجي. إي. فيليب عن (نخب الرقيق في الشرق الأوسط وأفريقيا)، نشر في لندن عام 2000؛ والثاني حرره أتش. ياناغيهاشي وكان بعنوان (مفهوم الإقليم في القانون والفكر الإسلامي)، نشر في لندن في السنة ذاتها، والجزء الثالث حرره أس. دودوانون واتش كوماتسو بعنوان (الإسلام والسياسة في روسياوآسيا الوسطى)، نشر في لندن في عام 2001. انظر:
Ibid, P.23.

(21) حول تقييم البروفسور ميوْرا لمشروع البروفسور ساتو، انظر:
Toru Miura,"Area Studies as a Third Path Between the Humanities and Social Science: The Potentials of Comparative Studies", In: Islamic Area Studies working Paper Series,- No.32,Tokyo,Japan, PP.1 -3.

(22) حول مدرسة الحوليات الفرنسية وتأثيراتها، انظر: محمود عبد الواحد محمود، " التيارات الفكرية الجديدة والمؤرخين العراقيين الرواد: هل تأثر المؤرخ عبد العزيز الدوري بمدرسة الحوليات الفرنسية" ، ضمن كتاب عبد العزيز الدوري مفكرا ومؤرخا، إعداد وتقديم حيدر قاسم التميمي، بغداد، بيت الحكمة، 2011، ص، ص101 -136؛ محمود عبد الواحد محمود، "مدرسة الحوليات الفرنسية وتجديد كتابة التاريخ رؤية عراقية"، مجلة دراسات تاريخية، العدد 28، 2011.

(23) تورو ميؤرا، المصدر السابق، ص48.

(24) Tsugitaka Sato (ed.), State and Rural Society in Medieval Islam Sultan, Muqta'a, Fallahun, Leiden, 1997.

(25) Tsugitaka Sato (ed.), Muslem Society: Historical and Comparative Aspects, London, 2004, 192p.

(26) Tsugitaka Sato, "Ushr", Encyclopedia of Islam, 2nd, Leiden, 2000, Vol.10, PP.917-919.

(27) Tsugitaka Sato, "Fiscal Administration in Syria during the Reign of Sultan al-Nasir Muhammad", In: Mamluk Studies Review, XI, I, 2007, PP.19 -37.

(28) Tsugitaka Sato, "Sugar in the Economic Life of Mamluk Egypt", In: Mamluk Studies Review, VIII, 2, 2004, PP.87 -107.

(29) Tsugitaka Sato," The Origin and Expansion of Sugar Production in the Islamic World, Vol.54, 2008.

أثر المعتقدات الدينية الرافدينية في المعتقدات الدينية الإيرانية القديمة

عقائد الخِصب أنموذجاً

أ.م.د. سعد عبود سمار

المقدمة:

تهدف هذه الدراسة لتجذير ظاهرة المثاقفة في الشرق الأدنى القديم؛ وذلك من خلال عرض أنموذجاً، يتمثل في دراسة عقائد الخصب في حضارتين من حضارات الشرق، وبيان أوجه التأثر والتماثل بينهما، ومسببات ذلك. وإن أولى هاتين الحضارتين، هي: حضارة بلاد الرافدين، التي أمتد تأثير معتقداتها الدينية إلى الشرق الأدنى القديم كافة، والثانية: الحضارة الإيرانية القديمة.

والذي شجّعنا للخوضِ في هذا الموضوع، هي إشارات الكُتّاب الإيرانيين إلى هذا التأثر، إلا أنهم لم يسبروا غور تلك التأثيرات بين الحضارتين (الرافدينية، والإيرانية). ويُعد الباحث الإيراني (مهرداد بهار)، أول من لفت أنظار المحققين الإيرانيين إلى أهمية دراسة حضارات آسيا الغربية، ولاسيما بلاد الرافدين، وما أنتجته من معارف وأساطير، وأثرها في المعتقدات والأساطير الإيرانية القديمة، وأعتَقَدَ أن أكثر من خمسين بالمائة، من الأساطير والمعتقدات الإيرانية، مستمدة من أساطير ومعتقدات آسيا

الغربية، ومن أجل فهم العقائد والمنظومة الإيرانية، لا بد من الرجوع إلى المعتقدات الدينية اللاهوتية لبلاد الرافدين، وذلك لتأثرها الكبير بتلك الحضارة العريقة في القدم[1]. ويذهب الباحث الإيراني(حسن بيرينا) أبعد في مدى التأثر وأسبابه بين الحضارتين الرافدينية والإيرانية بقوله: "حينما قَدَمَ آريو إيران إلى إيران، كانوا أقل حضارة من جيرانهم البابليين والآشوريين؛ فاقتبسوا منهم ... أشياء كثيرة"[2]. وما يؤكد ذلك ما نلمسه في تشابه ثنائية الآلهة الخصب في غرب أسيا (عشتار - تموز) في بلاد الرافدين، و(عنات - بعل) عند الكنعانيين، و(سيبل - آتيس) عند الحثيين، مع ثنائية الآلهة في إيران القديمة (اناهيد - ميثرا أو مهر وفيما بعد سياوش).

وسيتناول البحث بإيجاز أثر عدد من المعتقدات الدينية الرافدينية في المعتقدات الإيرانية القديمة بشكل عام، ومن ثم تأثير المعتقدات الدينية الرافدينية في عقائد الخُصب الإيرانية القديمة.

أوجه من التأثير الرافديني في المعتقدات الدينية الإيرانية:

قبل الولوج في الحديث عن التماثل في بعض عقائد الخصب في المعتقدات الدينية الرافدينية والإيرانية القديمة، لابد من رسم إطاراً عاماً مقبولاً للمتماثلات من العقائد الدينية لكلا الطرفين؛ لكي لا يكون التماثل في عقائد الخصب، خارج هذا الإطار العام.

يرى الباحث الإيراني (مهرداد بهار)، أن اعتقاد الإيرانيين بـ (اهوارمزدا) واقع تحت تأثير المعتقدات التي كانت رائجة في آسيا الغربية[3]. وهذا يؤكد ما ذهب إليه الباحث(مورتكات) بأن هناك جسراً يربط ديانة المملكة الأخمينية (558- 330ق.م)، وبين عقيدة الخلود الغرب آسيوية، ويمتد هذا الجسر عبر صراع الآلهة مع قوى العالم السفلي والصراع بين النور والظلمة، الذي يعرفه الشرق القديم، كما تعرفه الزرادشتية، الصراع بين إله الخير (اهوارمزدا) وإله الشر (اهريمان)، ولم تكن هذه الثنائية إنجاز إيراني خاص، وإنما هو صراع بين الآلهة والفوضى، عدّه الأشوريين ومن قبلهم الأكديين والبابليين، نزاعاً بين الخير والشر[4].

ويؤكد تأثر الأخمّيين بـ (الآشوريين)، حينما اقتبسوا رمز الإله آشور، الشمس المجنحة مع الجزء العلوي من جسم الإنسان، وأصبح رمزا للإله (اهوارمزدا)[5]. مع بعض الاختلافات، إذ في الرمز الآشوري يكون المحارب في داخل قرص الشمس[6]. ووظف هذا الرمز في الجانب السياسي، تمثل بتخليد الملوك الأخميّنين لأنفسهم بإشكالٍ فنيةٍ، ففي نقش فني محفوظ في المتحف البريطاني يعود للملك (داريوس الأول 522 - 486ق. م)، وهو يطلق سهمه من قوسه في عربة صيد على سبع، كأسلافه الآشوريين، وترفرف فوقه الشمس المجنحة مع الجزء العلوي من جسم الإنسان، الذي يفهم من ذلك أنه رمز الإله هوارمزد[7]. وكثير هي المشاهد الأخمينية للملك (داريوس الأول 522- 486ق.م) تحت الشمس المجنحة، كما فعل الملك آشور- ناصر بال (883 - 859 ق.م)[8]. والأكثر من ذلك أخذ الأخمينيون فكرة الثور المجنح ذا الرأس البشري من الآشوريين. وأن وضعهم لتماثيله عند مدخل القصر في (رسوبوليس)[9] ، دلالة عن قناعتهم بأنها تمثل الأرواح الحارسة والطاردة للشرور، كما أعتقد بها الآشوريون[10].

ويبدو أن التداخل الديني بين عقائد بلاد الرافدين، والعقائد الدينية الإيرانية ولاسيما في العصر الأخميني وتحديداً بعد سقوط بابل علي يد كورش الأكبر سنة (539ق.م)، وكذلك تسامح الأخمينيون في ممارسة سكان البلدان المفتوحة لدياناتهم، فضلا عن محاولة رجال الدين الأخمينيين للتوفيق مع الديانة السائدة في بلاد بابل، ذلك كله ألقى بظلالهِ على المعتقداتِ الدينيةِ الإيرانيةِ القديمةِ. والدال على ذلك، ما تمثل بتأثر الاعتقاد السائد عن الديانة المثرائية (المهرية)، بالإله البابلي(شمش)، فكان إلآله (ميثرا) الذي ورد في كتاب الزرادشتين المقدس (إفستا)، بأنه إله العهود والمواثيق؛ فنتيجة لتأثيرات الديانة البابلية، أصبح (ميثرا أو مهر) إله الشمس، ويحمل وظائف وصفات الإله (شمش) البابلي[11].

وقد ذهب أحد الباحثين بالقول، على أن هناك فقرات من كتاب زرادشت المقدس (إفستا) هي من أصل بابلي، كالفقرات التي تصف الدنيا

على ست مراحل هي: السموات، والهواء، والأرض، والنبات، والحيوان، والإنسان، وتسلسل البشر من أبوين، وإنشاء جنة على الأرض، وغضب الخالق على خلقه، وتسليط الطوفان عليهم[12].

واستمر تأثير المعتقدات الدينية الرافدينية في المعتقدات الدينية الساسانية؛ فيرد ذكر لشيطان يُطلق عليه أسم (درو)، يُعدّونه التجسيم الأنثوي للشرّ، والذي تمّتد جميع أعمال إله الشر (اهريمان) الشريرة إليه، وأن تماثل (درومع (تيامة) التي قتلها الإله (مردوخ) في قصة الخليقة البابلية، يؤكد التأثير الرافديني في الاعتقاد بها. وهي تتماثل مع أسطورة تدور أحداثها عن قتل (أردشير الأول) مؤسس الدولة الساسانية للتنين الذي يماثل قتل (مردوخ) إلى (تيامة)[13].

ولم يقتصر تأثير الديانة الرافدينية في ديانة ومعتقدات آري إيران، وإنما نلمس هذا التأثير في المعتقدات الدينية لسكان جنوب غرب إيران(العيلاميين)[14]، بدلالة ما تحمله بعض الآلهة العيلامية من أسماء عراقية قديمة، فأهم إله عيلامي (نين - شوشيناك)، يحمل أسماً سومرياً، معناه باللغة السومرية (سيد الشوش)، وظهرت في العصر البابلي القديم (2006- 1595ق.م) في بلاد عيلام الربة (ايشمة كاراب)، وهي ذات أسم أكدي معناه باللغة الاكدية (التي تسمع الدعاء)، مما يشير إلى مؤثرات رافدينية قوية[15]. وهناك تقسيم لثالوث إلهي في المعتقدات الدينية العيلامية، وهي الآلهة (هومبن، وكيريريشه، ونين شوشيناك)، على غرار بلاد الرافدين[16]. كما أن مبدأ التفريد الذي اتسمت به ديانة بلاد الرافدين في العهد البابلي، نجد صداه في بلاد عيلام، إذ إن (نين - شوشيناك) يُعدّ الإله الرئيس في بلاد عيلام.

ومن شواهد تأثر العيلاميين بالآلهة العراقية القديمة وتقديسهم لها، ما تمثل بإرسال الملك العيلامي تامّاريتو (Tamritu) المعاصر للملك الآشوري آشور بانيبال (669- 630ق.م) لثلاثة جياد مزينة للإله (عشتار) في مدينة الوركاء، وذلك لجرّ عربتها في الاحتفالات الدينية[17]. كذلك ورد أسماء

آلهة رافدينية كانت تعبد في عيلام أدى الطرفان القسم بها أمثال: ننورتا، نين كارك، أشخار(ايشخار الرافدينية). كما كانت الغالبية العظمى من أسماء أهالي الشوش التي وردت إلينا من العصر البابلي القديم، تدخل في تراكيب أسماء آلهة رافدينية، مثل: أدد، أيا، أنليل، ايرا، كبتا، ننشوبر، سن، عشتار، لاما، نكال، ننخرساك، ايشوم وساتران، وجميعها تشير إلى رسوخ عبادة الآلهة الرافدينية في عيلام[18]. وهناك تأثيرات دينية رافدينية أخرى في عيلام، لا نريد الخوض في تفصيلاتها، لكي لا يتسع الإطار الذي أردنا وضعه، واكتفينا بذكر شواهد من تلك التأثيرات الدينية الرافدينية على الديانة العيلامية[19].

التأثير الرافديني في عقائد الخِصب الإيرانية:

قبل الولوج في موضوع التأثير، لا بد من تحديد ما يعنيه مصطلح عقائد الخصب لغةً، إذ وردت هذه الكلمة في اللغة الأكدية (hisbu)[20]. وأما في معاجم اللغة العربية، ترد نقيضُ الجدب، وهو كثرة العشب ورفاهية العيش، وخصبة الأرض خصباً، فهي خصبة، وأرض مخصاب: لا تجدب، والمخصبة: الأرض المكلئة[21]. والخصب: النماء والبركة[22]. أما ما تعنيه عقائد الخصب في الحضارات القديمة اصطلاحاً، فهي: العقائد التي تُعنىّ بحاجات الإنسان من الغذاء، والتكاثر، لديمومة الحياة، وما يرافق ذلك من طقوس ومراسيم سنوية، تساعد على استمرارية الخصب في الطبيعة، والكائنات الحية. وهناك آلهة معنية بالخصوبة ارتبطت بها أساطير ومعتقدات دالة على الخصب واستمرار الحياة.

ثمة مشتركات في أكثر عقائد الخصب في الحضارات القديمة، ولاسيما في ثنائية الآلهة المرتبطة في الخصب، سبق وأن ألمحنا إليها، وهي: (عشتار - تموز) في بلاد الرافدين، و(عنات - بعل) في بلاد الشام، و(ايزيس - اوزريس) في مصر القديمة، و(سيبيل - آتيس) عند الحثيين، و(اناهيتا - مثرا أو مهر، وفيما بعد سياوش) في إيران القديمة.

إن عقائد الخصب الرافدينية تُعدّ المرجعية لعقائد خصب في مجتمعات

أخرى سواء القريبة منها أم البعيدة. وسنحاول أن نركز على المشتركات بين عقائد الخصب في كلٍ من بلاد الرافدين، وإيران القديمة، والتي هو مدار بحثنا، ومن ثم نُبيّن التأثير الرافديني في هذا المجال.

ويُمكن أن نجد بعضا من التماثل أو ربما التأثر في وظائف الآلهة بين عشتار وتموز الرافدينيين وبين ميثرا معبود الأقوام الهندو أيرانية منذ الألف الثاني قبل الميلاد، فهو الإله الذي يراقب تنفيذ العقود، ومن ثم إلهاً للحرب، يناصر الصالحين والمخلصين، ويهلك بقسوة ناكثي العهود والمختالين، قُدس إلها قاضياً للبشر، بما فيها أرواح الموتى، ومن ثم أصبح إله الشمس، إذ تعود كلمة ميهر إلى الأصل الإيراني القديم لكلمة ميثرا، الذي بات يعني الشمس[23]. وقد خصص له ياشت في الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية (إفستا)[24]. وارتبط الإله ميثر بالخصب، فهو الذي ينضج المحاصيل لأنه إله الشمس[25]. وينزل إلى الأرض؛ لتوفير العيش فيها، وحراسة البشر من معاداة اهريمن المبيدة[26]. ويبدو التماثل أو التأثر في وظائف هذا الإله مع عشتار، التي عُدت إلهة الخصب والحرب، مع الاختلاف بطبيعة جنس الإله، بحسب مقتضيات طبيعة المجتمعين (الرافدين والإيراني القديم). فضلا عن التماثل بينه وبين (عشتار) على وفق ما جاء في كتاب (إفستا)، حينما شُبه بنجمة الصباح:

نقدّس ميثرا. . . .

هو الإله العظيم، يُخلق الكائنات،

عندما يستضيءُ من القمر المستنير(يتحول) إلى الروح القدس في الصباح

ويستنير مُحياه مثل نجمة تيشترا[27]

وتيشترا الواردة في النص أعلاه مع تبدل المسميات هي: (عشتار) عند البابليين، و(فينوس) عند اليونانيين، و(الشعرى) عند العرب قبل الإسلام. ونرى أن الاحتفال بيوم النيروز (الاعتدال الربيعي)، وهو يوم قيامة ميثر (مهير)، مُماثل أو مُتأثر بـ (عيد الأكيتو)، وهو قيامة الإله مردوخ الرافديني،

وهذا ما سنأتي على تفصيلاته في بحثنا هذا.

وثمة تماثُل آخر في ميثيولوجيا الإله ميثرا، وعقائد الخصب الرافدينية، يتمثل في رمز الثور، فالثور في أسطورة الإيرانيين خلقه (آهوارمزدا) وهرب منه، فما كان من ميثرا إلا أن يتعقبه، ثم قدَمَ ذلك الثور ذبيحة، حتى يُمكن للأرض أن تخصب من دمائه المنبثقة[28]. وبالرجوع إلى ملحمة كلكامش لتبيان رمز الثور فيها، وموازنته مع رمز الثور في ميثيولوجيا الإله ميثرا، يتضح التماهي في الرمز له؛ إنه في قتل الثور سيتم القضاء على الجدب، ففي ملحمة كلكامش، طلبت عشتار من والدها الإله (آنو) أن يعطيها ثور السماء؛ لتنتقم من كلكامش بسبب تحقيره لها، إلا أن (آنو) يمتنع في البداية عن تنفيذ رغبتها، بسبب ما سيحل بمدينتها (أوروك) من مجاعة وقحط وجفاف، في حال دفع الثور إليها، كما يتبيّن من نص الحوار بين (آنو، وعشتار):

قال للأميرة عشتار(أي آنو):

لن تطلبي مني ثور السماء مهما كانت الدوافع

فسوف تعرف أرض أوروك سبع سنواتٍ من القحط والجفاف

وستجمعين الرمال(؟) الحشائش (؟) بدل......(؟)

أسمعت عشتار صوتها وتكلمت، قالت لأبيها وتكلمت،

قالت لأبيها آنو، لقد ملأت مخزناً (من الحنطة في أوروك؟)،

وأمَّنت الإنتاج ....[29]

وأن في قتل الثور السماوي، انتهاءً للفوضى والجفاف، لذا عمَّ الابتهاج مدينة اوروك لمقتله[30]. فيمكن التوصل إلى نتيجة مفادها أن ثمة تماثل وتأثر؛ فالتضحية بالثور؛ لكي يُحصل على الخصب، سواء في ذبح (ميثرا) للثور أم ما جاء في ملحمة كلكامش؛ لتفادي الجدب والفوضى. وقد سبق السومريون الإيرانيين في موضع إقران قتل الثور بالخصب. فاعتقدوا أن فكرة سقوط الأمطار بَعَدَ جَدب، بأنها وساطة من الطير المركب العملاق

(أمد كود)، إذ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بجناحيه من سحب الزوابع السوداء، وألتهم (ثور السماء) الذي كان قد أحرقَ الزرع بأنفاسه الملتهبة[31]. وليس بالغريب حينما نقرأ في الفكر الأسطوري البابلي، عن صراع الآلهة مع الثور، وتحديداً في أسطورة الخليقة البابلية، فكان الثور من بين الوحوش التي تثيرها تيامت ضد الإله (مردوخ)، ويتمكن من التغلب عليها في نهاية المطاف. كذلك ما جاء في أسطورة انزو، التي تُشيد بأعمال الإله (ننورتا)، ظهر فيها الثور الوحشي من بين أعدائه الذين يتغلب عليهم[32]. وهذا ما يُرجح أن فكرة صراع الآلهة مع الثور، فكرة رافدينية، اقتبسها الإيرانيون منهم بفعل التأثير التقادمي.

وبالرجوع إلى التضحية بالثور وذبحه من قبل الإله (ميثرا / مهر)، يبدو التماثل والأرجح التأثير الرافديني واضحا في هذا الطقس؛ فكان العراقيون القدماء، يذبحون في احتفالات عيد الأكيتو (المماثل لعيد الإله ميثرا أو مهر) ثوراً أبيضاً. ونلحظ هذا التأثير نفسه على العيلاميين الساكنين في جنوب غرب إيران، حينما كانوا يذبحون ثوراً في عيد الإله شيموت في الخامس من شهر آذار(المقارب في الزمن لعيد الأكيتو)[33].

ومن التأثيرات الرافدينية التي تبدو واضحة في أساطير الخصب الإيرانية، هي التماثل بين شخصيتي (تموز - سياوش) مع بعض الاختلافات، المتأتية حتما من إعادة أنتاج هذا الإله على وفق الرؤية الآرية، وتتلاقى الأساطير المتعلقة بهذين الإلهين في نقاط أهمها: موت الإله، وأعادت بعثه من جديد في احد مظاهر الطبيعة الحية كالنبات أو الحبوب، إذ تموت الحياة لتولد من جديد. فنقرأ في أسطورة " نزول انانا إلى العالم السفلي "، والتي ترتكزّ عليها عقيدة سكان بلاد الرافدين فيما يخص الإله دموزي (تموز) وزوجته انانا (عشتار)، إن الإله (عشتار) كانت السبب المباشر في شقائه الأبدي؛ لأنها هي التي قدمته بديلا عنها ليذهب إلى عالم الأموات مقابل خروجها منه[34]. في المقابل نجد التماهي في شخصية (سياوش) مع (تموز)، فكلاهما يذهب ضحية العنصر الأنثوي[35]. ففي الشاهنامة التي نظمها الفردوسي[36] يتجلى في تاريخها الأسطوري، أن

(سياوش) ابناً لـ (كيكاوس) من سلالة الكيانيين[37]، كان شاباً ناضراً، وذو جمالاً باهراً؛ مما دفع (سودابه) زوج أبيه أن تقع في حبه، فحاولت إغوائه، لكنه رفض، وكان كيكاوس مغرما بـ (سودابه)؛ لذلك وبسبب حيلتها، استطاعت أن تجعل (كيكاوس) يشك بـ (سياوش)؛ مما أدى إلى خضوعه لاختبار النار، والذي يتطلب من المتهم أن يَعبر من النار، لذلك مرّ (سياوش) من النار، ويُمّثل دخوله النار موته، ومن ثم خروجه منها، مما يدل على عودة الحياة من جديد[38]. ولعل في دخول (سياوش) النار دليلاً على حرارة الصيف وجفاف الطبيعة، والدليل على هذا الأمر أنه كانت تقام طقوس (سياوش) في أسيا الوسطى في فصل الصيف، إذ تموت الحياة، لتولد من جديد[39].

ويبقى البطلين الإلهين (تموز وسياوش) رمزا للخصوبة، على الرغم من أوجه الاختلاف بينهما في طبيعة الأدوار التي يؤديها كليهما في أساطير البلدين (الرافدين، وإيران القديمة)، ففي المرّة الثانية: يقتل (سياوش) من قبل ملك الطورانيين (افراسياب)، وكانت زوجته حاملاً، وبعد مقتله، وضعت ولده، وسّمي (كيخسرو)، الذي ينتقم لأبيه، ويسعى للأخذ بثأره[40]. ويُعدّ ذلك تجدداً للحياة، ولا تخرج عن إطار عقيدة الخصب، بتجدد النسل، وفيها بعض التماهي مع الأساطير المصرية القديمة في مقتل أوزريس من قبل أخوه (ست)، الذي يبعث من جديد بفضل زوجته (إيزيس)[41]، وكذلك مع أسطورة أودنيس الفينيقية[42]، ففي مقتل (سياوش) تتجلى رمزية الإخصاب، وهي ظهور النباتات من دمه بعد قتله، دليلاً على قوة الإخصاب المودعة في هذه الشخصية[43]. الذي يّعنينا من عقائد الخصب في البلدين (الرافدين، وإيران القديمة)، التماهي في الدلالة والرمز، أما الاختلاف؛ فيعزى إلى تباين الظروف، وإبداع مفاهيم، قد تختلف في تفصيلاتها، بيد أنها تتشابه في الفكرة، والخطوط العامة. أما الاختلاف في عقيدة قيامة إله الخصب في كلا البلدين، فتتجسد في خروج (تموز الرافديني) من عالم الأموات لنصف عام، بعد أن تأخذ أخته (كشتن- انا) مكانه في النصف الآخر؛ لكونها بديلة عنه على وفق نواميس العالم السفلي

في بلاد الرافدين[44]. بينما تتجلى عودة (سياوش)، في ابنه (كيخسرو)، الذي ينتقم من مقتل أبيه، ويبقى خالداً مدى الزمن إلى أن يخرج ثانيةً في آخر الزمان مع (سوشيانت)[45]. ونلحظ ثمة تماثلا مع شخصية الخضر في التراث الشعبي الإسلامي. واسم (الخَضِر) بفتح الخاء وكسر الضاد، يعني الأخضر، وهو شخص حي في كل زمان ومكان، محجوب عن الأبصار إلى يوم القيامة[46].

وفي أساطير الخصب الرافدينية، هناك طقس البكاء الجماعي، والحزن على اختفاء الإله الشاب (دموزي) السومري أو(تموز) البابلي وموته، والمراثي التي ألفها الشعراء السومريون والبابليون للبكاء عليه، والملاحظ إن معظم هذه المناحات قد أُلفت على لسان زوجته الإله (إنانا / عشتار)[47]، أو على لسان أخته (كشتن - انا)، أو على لسان أمه (ننسون أو سرتور)، وقد غلب على هذه المناحات طابع الحزن العميق، والعاطفة المشوبة بالحب[48]. ومن هذه المراثي التي جاءت على لسان (انانا):

راح قلبي إلى السهل نائحاً

إني أنا سيدة معبد اي - انا (Eanna) التي تحطم بلاد الأعداء

....

راح قلبي إلى السهل نائحاً نائحاً

راح إلى مكان الفتى،

راح إلى مكان دموزي

إلى العالم السفلي، مستوطن الراعي[49]

وقد جاء في التقاويم البابلية، إن الحزن والبكاء على الإله، كان يبدأ في اليوم الثاني من شهر (Duzi) أي تموز، وهو الشهر الرابع من السنة البابلية، إذ يبدأ موت الطبيعة إبان الصيف المحرق؛ فتقام في الأيام الثلاثة الأخيرة من هذا الشهر احتفال اسمه بالاكدية (Taklimtu)، تجري فيه مواكب للعزاء تحمل فيها المشاعل، ودفن طقسي لدمية تمثل الإله

(تموز)[50]. ويرى أحد الباحثين أن السنة السومرية تبدأ في (21 آذار) من كل عام، فيقام عيد زاكموك (ZAG.MUG)، وترادفها بالاكدي (الزاكموكو ZAG.MU) الأول، وهو عيد البذر والفرح والربيع، إذ تستحضر جميع قصائد دموزي وانانا، وأساطيرها، وعشقها، وزواجها المقدس، أما عيد (الزاكموكو) الثاني، فيجري في نهاية شهر تموز، وهو عيد الحصاد، وترافقه مراثي البكاء على دموزي، والنواح على موته، وتستحضر كل المراثي الخاصة بذلك بما في ذلك مراثي انانا حوله[51]. وتستمر ظاهرة الحزن الجماعي، حينما تتبادل الأدوار، ويحل الإله (مردوخ) محل الإله (تموز)، فحينما يتم أسر الإله (مردوخ) في جبل العالم السفلي، وتصيب المدينة من أجله حالة من الفوضى والارتباك، ويتقاتل الناس فيها، فينوحون الرجال عليه، وتبكي زوجته الإله (صربنيتم)، وتصيح: أخي . . . أخي[52]. وفي نص عُثر عليه في مدينة آشور (رقمه - VAT 9555) يُبين أن احتفالات رأس السنة البابلية كانت تحتوي في فقراتها على تمثيلية إخراج الإله (نابو) لوالده (مردوخ) من جبل العالم السفلي، وأن اليوم الذي تجري فيه هذه التمثيلية يكون يوما عصيبا على السكان، إذ يحزن الناس، ويتضاربون، حتى تسيل دماؤهم مثلما سال دم الإله (مردوخ)، عندما أُخذ إلى العالم السفلي[53]. وكذلك ما وصل إلينا من نصوص تعود للعصر البابلي القديم بما يُشير إلى احتفال البكاء الكثير، وعيد البكاء الكثير والتجوال في المدينة[54]. ولعل من الجدير بالذكر هو امتداد هذه الطقوس الرافدينية القديمة، ليس إلى إيران فحسب، وإنما نجد تماثل تام بين حوادث صلب المسيح وصعوده إلى السماء، ونزول الإله (مردوخ) إلى العالم السفلي، فهي بذلك دليل مؤكد على استمرار أسطورة تموز حتى زمن السيد المسيح[55].

ونلحظ امتداد طقس الحزن الجماعي في معظم أساطير الخصب في الشرق الأدنى القديم، والأكثر من ذلك امتد هذا التأثير في الديانات اليهودية، والمسيحية كما مرّ بنا، والصابئة. ولا نريد الخوض في تفصيلات ذلك؛ خشية الخروج عن الأطر التي رسمناها للبحث[56]. الذي يعنينا تماثل طقوس الحزن الجماعي على موت كل من (تموز، وسياوش). ويؤكد هذا

التماثل الباحث الإيراني (مهرداد بهار) بقوله: " ومن المعروف أن شخصية سياوش والطقوس المرتبطة به، متحدة اتحاداً وثيقاً بطقوس العزاء ومراسيم رأس السنة الزراعية الخاصة بإله النبات والإله الشهيد في بلاد الرافدين"[57]. فقد عُثر على نقوش في آسيا الوسطى تجسد فيها طقس الحزن الجماعي، تمثلت في مواكب الحزن والعزاء على سياوش، بحمل نعشه على الأكتاف، محاط بجماعة من المعزين يبكون وينوحون[58]. وكذلك ما عُثر على رسومات، تمثل نساء نادبات في حاجي فيروز، يُعتقد أنها تعود إلى مراسم عزاء (سياوش)[59]. وإذا ما دققنا في معنى كلمة (سياوش): تعني صاحب الحصان الأسود، وربما أن اللون الأسود تحديداً للدلالة على مراسم العزاء وموته، وهي مأخوذة من فكرة الرثاء في بلاد الرافدين[60]. وحينما تتبادل أدوار آلهة الخصب في إيران القديمة، ويحل مهر بدلا من سياوش، تجري الاحتفالات نفسها والمراسيم الدينية، لطقوس العزاء الجماعي، وتدعى بالاحتفالات المهرية، وتقام في شهر تير، وهو الشهر السابع في السنة الإيرانية، وهو ما يماثل احتفالات الرثاء لـ (تموز) البابلي في الصيف[61]. ومما يُذكر استمرار طقوس الحزن الجماعي في إيران في حُقب لاحقة (العصور الإسلامية)، هذا ما ذكره النرشخي في قوله: " يجتمع أهل بخارى؛ للبكاء على سياوش في جميع الأقاليم، وتُنشد في هذه المناسبة المراثي، والأناشيد الحزينة"[62].

ويتجلى تأثر الإيرانيين بالحضارة الرافدينية في أبعد مداه، في ما يسمى عند الإيرانيين (عيد النيروز) وهو عيد رأس السنة، (عيد المهرجان) وهو عيد الإله (ميترا) الذي يُحتفل به يوم مهر (16 من شهر مهر)[63]، وفي هذا الصدد يؤكد الباحث الإيراني (مهرداد بهار) بقوله: "إن عيد النيروز، وعيد المهرجان، يُعدّان من أكبر وأهم الأعياد الإيرانية، ولا يزال إلى اليوم عيد النيروز، هو العيد الرئيس لدينا، هذان العيدان، ليسا آريين بشكل من الأشكال، ولا هندو أوربيين أو هندو إيرانيين، ولكنهما عيدا المجتمعات الزراعية والرعوية في آسيا الغربية"[64]. وفي الاتجاه ذاته يذهب الأُستاذ في الدراسات الإيرانية (أرثر كريستِنِسن) بأن عيد رأس السنة، وبالفارسية

يُسمى(نوروز)، هو عيد ربيعي، قد حفظ بعض خصائص عيد زاكموك (ZAG.MUG)، الذي هو عيد البابليين القدماء[65]. وما يؤكد أن الإيرانيين استمدوا طقوس احتفالاتهم بعيد رأس السنة (النوروز) من الطقوس التي يمارسها العراقيون القدماء في عيد رأس السنة (الأكيتو)[66]. هو مصادفة النوروز في الوقت نفسه، التي كانت تجري به احتفالات عيد الأكيتو (ابتداءً من 21 آذار)، وتصادف (أول نيسان)، ويدوم مثله اثني عشر يوماً. وكان النوروز يماثل الأكيتو، إذ يُحتفل بخلق الإنسان والأرض والكون. وقد كان البابليون يمجدون به قتل الإله (مردوخ) لـ (تيامة) وزوجها (كينكو)، وخلقه من دم الأخير أو دمها في رواية، البشر، ومن جسمه السماء والأرض. والغريب أن الإيرانيين يحتفلون بذكرى خلق الإنسان والأرض والكون في الخريف أيضا (عيد المهرجان)[67]. ومن رسوم الأكاسرة في هذا اليوم التتويج بالتاج الذي عليه صورة الشمس وعجلتها الدائرة عليها[68]. ويتماثل ذلك مع رمز الإله آشور كما بيّنا سابقاً. وكذلك مع احتفالات ارتبطت بعيد الاكيتو، والتي تصادف في فصل الخريف، ويتم فيها أعادة تتويج الملك[69].

وربما يعزى التماهي اللافت بأساطير الخصب الرافدينية والإيرانية إلى التأثيرات الرافدينية في الأخير، وهذا ما يتضح في الأسطورة الإيرانية التي تضمنت حرب (كي خسرو) ضد (افراسياب)، والداعم في حربه هذه هي (فرنكيس) أمهُ[70]. ينطلق كي خسرو وكيو وفرنكيس باتجاه نهر جيحون، لكن الحارس يمنعهم من الدخول؛ لذلك يخبر كيو، كي خسرو، إنه لابد أن يسير على المياه؛ ليستطيع أن يصل إلى الحكم والسيطرة[71]. ويعلل الباحث (مهرداد بهار)، إن أهمية العبور من المياه في الأساطير الإيرانية للأبطال حصراً قبل الحصول على القدرة والسيطرة؛ لأنها تمثل الولادة الجديدة، فالعبور من المياه تدل على الطهارة والقدسية[72]. وفي الرجوع إلى الأساطير الرافدينية القديمة، فحينما حل (مردوخ) محل (تموز) في أعياد الاكيتو، إن أهم المراسم التي تؤدي إلى نجاة (مردوخ) من الأسر، هو إنقاذه من قبل ابنه الإله (نابو)، الذي يأتي بتمثاله في قارب عن طريق النهر، لتبدأ مراحل

إنقاذ (مردوخ) والقضاء على الفوضى والارتباك، التي أصابت المدينة، من جراء أسرّ (مردوخ) في العالم السفلي[73].

ويمكن الموازنة بين إلهي الخصب في الديانة الرافدينية (انانا / عشتار)، والإله (آناهيتا) التي عُبدت في إيران والهند، نلحظ كلتيهما آله أنثوية ترمز للخصوبة. إذ عُدّت الإله (آناهيتا)، إلهة الأنهار[74]. وترتبط وظيفتها بخصب الطبيعة، فبقدرتها ينزل المطر، وتجري الأنهار، وينبت العشب، وتمنح النساء والحيوانات النسل، فهي المكلفة بإدامة الحياة للبشر والحيوان والنبات[75]. ويرد ذكرها في كتاب (إفِستا) بـ (آناهيدا)[76]، تعني (الطاهرة)[77]. وخصص لها ياشت كامل (سورة):

هي تخلق بذور كل الرجال، وتحضر الولادة

هي حضن الأمهات لكل الزوجات، تخفف آلام الولادة

وتملأ أثداء الأمهات بالحليب، في وقت معين معهود[78]

وفي مقطع آخر:

هي العظيمة، المشرقة، الطويلة والهيفاء،

مياه غزيرة بقدرِ كل المياه التي تجري على الأرض[79]

وبهذه الوظائف تتماثل مع الإله (انانا/ عشتار) إلهة الحب والخصب عند السومريين، وإلهة الخصب والحب والجنس والحرب لدى الأكديين والبابليين[80]. وتتماثل الإلهة (انانا / عشتار) أيضا مع الإلهة (تيشتر) في المثيولوجيا الإيرانية، التي هي أصل جميع المياه والأمطار ومسببة الخصوبة والنماء[81]، وحملّ النساء العواقر[82]. وتُماثل أيضا نجمة الزُهرة أو الشَعَرىَ التي عبدتها قبيلة بني خُزاعة قبل الإسلام، وكان طلوعها يبشر بموسم الخير والبركة وهبوط الأمطار، وتظهر نجمة الشعرى في شهر تير، الذي هو الشهر نفسه المسمى باسم الربة تيتشر، وتبشر بهبوط المطر[83]. وقد خُصص للإلهة (تيشتر) يشت كامل (يشت 8) من كتاب (إفستا)، وتظهر عادة في فصل الخريف، تدير الأمطار، وبشكل عام المياه كلها، ويعرض

هذا اليشت، صراع (تيشتر) الأسطوري مع المارد (أوباوشا)، لعل معناه (المجفف أو قاطع المياه)[84]. وبعد مقتله يُعم الخصب، وتطلق المياه، ويأخذ المطر في السقوط[85].

ومما لاشك فيه أن أهم منظومة عقائد الخصب، هي تلك التي تتمثل بالصراع بين آلهة الخصب وقوى الجفاف والموت، ورمزية هذا الصراع تتمثل في حال انتصار قوى الخصب على قوى الشر والجفاف، بتجدد الحياة، وازدهار الخضرة والإنماء. وفي دورة انتصار قوى الشر تّعُم الفوضى والدمار، وتتوقف الحياة على سطح الأرض. ويُشكل هذا الصراع المُرتكز في عقائد الخصب.

وتتمثل ثنائية الصراع بين قوى التكاثر والإنماء، وقوى الشر والجفاف في ميثيولوجيا الخصب الرافدينية بالآتي: دموزي / تموز- شياطين الكالا؛ مردوخ - تيامت. أما في ميثيولوجيا الخصب الإيرانية، فهي: ميثرا / مهر - الثور؛ سياوش - سودابة؛ فريدون- الضحاك. ففي الصراع الدائر بين دموزي أو تموز، يصور لنا الشاعر السومري: كيف أن شياطين الكالا، وعددهم سبعة، كانوا يحيطون بـ (دموزي)، وهو نائم في الحظيرة. وأن ستة منهم تناوبوا بالدخول إليها لتخريبها، حتى أحالوها في النهاية إلى كومة تراب. وتذكر القصيدة أن السابع منهم أيقظ (دموزي) من نومه (المصطنع) على حد تعبير النص السومري؛ ليخبره بأنهم يُطبقون عليه من كل جانب، وأن عليه أن ينهض ويذهب معهم. وتستمر القصيدة السومرية بعد ذلك في وصف هروب دموزي من قبضة الشياطين واستغاثته بالإله (اوتو)، وأخيراً يُحكم الشياطين قبضتهم عليه، ويقتادونه أسيراً إلى العالم السفلي[86].

وتذكر قصة الخليقة البابلية تفصيلات صراع الإله (مردوخ) مع (تيامت)، ومردوخ في الأصل، إله زراعي أو لعله إله شمسي[87]. تولى قيادة الآلهة في معركتها المصيرية ضد قوى الشر متمثلةً بـ (تيامت)، وقد انتهى هذا الصراع بانتصار (مردوخ) على (تيامت)، ويمكن أن نستنبط من قصة هذا الصراع، أن (تيامت) تُمثل عنصر الشر أو العماء، في حين يُمثل (مردوخ)

عنصر الخير، ومن الملاحظ أن (تيامت) تُسمى المياه الأزلية المالحة (المسببة للجدب)، ومن أبرز القوى التي جندتها في حربها ضد (مردوخ)، هي: التنانين والثعابين، في حين اتخذ (مردوخ) الرياح والعواصف المدمرة أسلحةً له[88].

أما الصراع في ميثيولوجيا الخصب الإيرانية القديمة، فأهمها: الصراع الدائر بين الإله (ميثرا / مهر) والثور، فهذا الصراع يُجسد فكرة تجدد قوى الطبيعة والحياة، بعد الموت. فالإله (ميثرا / مهر) يُمثل قوى الطبيعة، والإله المُخلص، الذي يعيد الحياة إلى النباتات من جديد، ويتم ذلك في قتله للثور[89]. أما الصراع الآخر، فيتجسد في أسطورة قتل (سياوش) والذي يُعدّ رمزاً للإله الذي يبعث من جديد، ولها تماثلاً واضحا مع أسطورة تموز.

وقد ألقت البيئة بظلالها على الصراع في الأساطير الإيرانية القديمة، متمثلةً في الصراع الدائر بين الإلهة (تيتشر)، والتي عرفناها رمزاً لنجمة الزهرة (الصباح)، مع (آبوش)، وفي كتاب إفستا يُدعى(أوباوشا)، الذي هو رمزاً للجفاف، والراجح أن هذه الأسطورة تعود للمعتقدات العيلامية، والتي بدورها قد تأثرت كثيراً بالمعتقدات الرافدينية[90]. ويبدو أن الجفاف وعودة الحياة من الأمور التي تعايش معها العيلاميون؛ لكونهم سكنوا السهول الجنوبية من بلاد إيران القديمة.

والصراع الأخر في الميثيولوجيا الإيرانية القديمة، والدال على الصراع بين قوى الخير مع قوى الشر، هو الصراع الذي نقلته لنا الشاهنامة بين (فريدون)، البطل الذي تشترك فيه أساطير إيران والهند، وهو هرقل الإيرانيين، مع (الضحاك) الذي يرمز للفوضى[91]. ويرد ذكر (الضحاك) في كتاب الزرادشتين المقدس(إفستا)، في (ياشت9) بـ (ادهاك) ويعني (حية الشيطان)، ذي الأفواه الثلاثة، والرؤوس الثلاثة، والعيون الستة، والذي له ألف حاسة[92]. وما يعنينا من أسطورة (فريدون وقتله للضحاك) بقدر تعلقها في عقائد الخصب، والمُتجسد فيها الضحاك بأنه مخلوق شيطاني له حيّتان على كتفه، ابتلعتا الشمس، فحدثت ظاهرة الكسوف، إلا أن انتصار البطل

الأسطوري فريدون، وقتله للحيّات، أدى إلى سطوع الشمس من جديد[93]. وهذا يعني تجدد الحياة.

الخاتمة

تناولنا في بحثنا هذا أثر المعتقدات الدينية في عقائد الخِصب الإيرانية، وقد بيّنا مصطلح عقائد الخصب لغةً واصطلاحاً، واتضح أنها الطقوس والمراسيم السنوية التي تساعد على استمرار الخصب.

وتبيّن أن هناك تأثيرات رافدينية في عقائد الخصب الإيرانية القديمة، تمثلت في ثنائية الآلهة الرافدينية للخصب (انانا / عشتار - دموزي / تموز)، وتماثلها مع الآلهة الإيرانية (اناهيتا - ميثرا أو مهر، وفيما بعد سياوش).

والتأثير الأخر، تمثل بالتماهي في رمزية ذبح الثور للقضاء على الجدب في ميثيولوجيا الإله ميثرا، وفي الأساطير الرافدينية، وكذلك في ذبحة في احتفالات عيد الأكيتو المماثل لعيد الإله ميثرا أو مهر الإيراني القديم.

وتطرق البحث إلى ارتكاز عقيدتي الخصب (الرافدينية، والإيرانية القديمة) على موت الإله، وأعادت بعثه من جديد في أحد مظاهر الطبيعة الحية. (تموز، مردوخ) في العقائد الرافدينية. يقابلها (سياوش)، مع بعض الاختلاف في تفصيلات طبيعة الانبعاث، بسبب اختلاف ظروف البلدين، ومحاولة أعادة أنتاج الأساطير الرافدينية بما يتوافق مع العقلية الآرية. ومن التأثيرات الواضحة، هي طقوس الحزن الجماعي الرافدينية على الإله دموزي / تموز، ومن ثم تتبادل الأدوار ويحل الإله (مردوخ) محل (تموز)، ونجد ما يماثلها من طقوس حزن جماعي في الميثيولوجيا الإيرانية على (سياوش).

وتّضح أن التأثير الرافديني قد بلغ ابعد مداه، حينما استمد الإيرانيون طقوس احتفالاتهم بعيد رأس السنة (النوروز) من الطقوس التي مارسها العراقيون القدماء في عيد رأس السنة (الأكيتو). وكذلك التماهي في جنس

الآلهة الخصب، ففي العقائد الرافدينية (انانا/ عشتار)، أما في العقائد الإيرانية فالإله (آناهيتا)، فكليهما أنثوي، وارتبطت وظيفتيهما بالخصب.

ولم يغفل البحث في ذكره لأهم منظومة في عقائد الخصب، وهي الصراع بين آلهة الخصب وقوى الجفاف والموت؛ المتجسد في المثيوجيا الرافدينية بصراع (دموزي مع الشيطان الكالا)، و(مردوخ مع تيامت)، وفي الميثيولوجيا الإيرانية بصراع (ميثرا / مهر مع الثور)، و(سياوش مع سودابه)، و(الإلهة تيتشر مع أوباوشا)، و(فريدوين مع الضحاك).

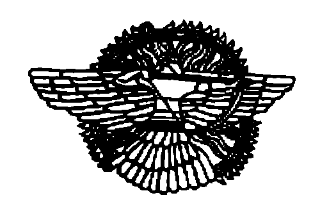
وتوصّل البحث إلى أن هذا التأثر كان بسبب جملة عوامل: منها التأثير التقادمي للحضارة الرافدينية في الحضارة الإيرانية. والرقي الحضاري والفكري لسكان بلاد الرافدين موازنةً بـ (الآريين) المهاجرين إلى إيران، الذين كانوا أقل حضارة من جيرانهم الرافدينيين، والعامل الأخر: التأثير الرافديني القوي على العيلاميين ولاسيما في الجانب الديني، وهذا انتقل بدوره إلى السكان الآريين في إيران. كما لا يمكن أن نغفل ذروة التأثر، الذي جاء بعد سقوط بابل على يد كورش سنة (539ق.م)، ومحاولة رجال الدين الآخمينيين التوفيق مع الديانة السائدة في بلاد بابل.

الملاحق

شكل رقم (1)
رمز الإله آشور



شكل رقم (2)
رمز الإله اهوارمزدا



المصادر:

- آئينه وند: صادق، ونصر الله: حسن، دراسة مقارنة في أساطير الخصب سياوش وأودنيس نموذجاً، مجلة العلوم الإنسانية، العدد2، 2006 / 1427 هـ ش.
- الأحمد: سامي سعيد، المعتقدات الدينية، بحث ضمن كتاب حضارة العراق، ج1، (بغداد، 1985م).

ـــــ. الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات، الأصالة والتأثير، ضمن كتاب العراق في موكب الحضارة، ج1، (بغداد، 1988م).
- الأحمد: سامي سعيد، ورضا جواد الهاشمي، تاريخ الشرق الأدنى القديم، إيران والأناضول، (بغداد، د.ت).
- الأسود: حكمت بشير، أدب الرثاء في بلاد الرافدين، دار الزمان(دمشق، 2008م).

ـــــ. أفستا: الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، إعداد خليل عبد الرحمن، ط2، روافد للثقافة والفنون، (دمشق، د.ت).
- بيرينا: حسن، تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساساني، ترجمة: محمد نور الدين ومحمد السباعي، مكتبة انجلو المصرية (القاهرة، د.ت).
- ابن البراج: القاضي، المهذب، (قم، 1406هـ).
- دالي: ستيفاني، أساطير من بلاد ما بين النهرين، ترجمة: نجوى نصر، دار جامعة أكسفورد، 1991م.
- الدباغ: تقي، الفكر الديني القديم، دار الشؤون الثقافية العامة،(بغداد، 1992م).
- درسدن، م.ج.، أساطير إيران القديمة، بحث ضمن كتاب، أساطير العالم القديم، ترجمة، د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة، د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية للكتاب، 1974م.
- الراوي: شيبان ثابت، الطقوس الدينية في بلاد الرافدين حتى نهاية العصر البابلي الحديث، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب / جامعة بغداد، 2001م.
- سلمان: قتيبة أحمد، عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية التربية / جامعة واسط، 2010م.
- السواح: فراس، لغز عشتار الالوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين (د.ت).
- شابيرو ماكس، هندريكس رودا، معجم الأساطير، ترجمة حنا عبود، دار الكندي للنشر، (بيروت د، ت).
- صاحب: زهير (الدكتور)، أغنية القَصب، دراسة في الحضارة السومرية، دار الجواهري، (بغداد، 2011م).

- عبد الرحمن: خليل، مقدمة ياشت 5، وياشت 10، في كتاب إفستا، ط2، روافد للثقافة والفنون، (دمشق، د.ت).
- عبد اللطيف: سجى مؤيد، الحيوان في أدب العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، كُلية الآداب، جامعة بغداد، 1997م.
- علي: فاضل عبد الواحد (الدكتور)، من الواح سومر إلى التوراة، دار الشؤون الثقافية العامة، (بغداد، 1989م).
  ـــــ. عشتار ومأساة تموز، منشورات وزارة الإعلام العراقية، (بغداد، 1973م) .
- الفردوسي: أبو القاسم، الشاهنامة، تحقيق الفتح بن علي البنداري، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- فريزر: جيمس، أودنيس أو تموز دراسة في الأساطير والأديان الشرقية القديمة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1979م) .
- كرستنسن: أرثر، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، دار النهضة العربية (بيروت، د.ت).
- لابات: رينه، قاموس العلامات المسمارية، ترجمة البير أبونا، وآخرون، منشورات المجمع العلمي، (بغداد، 2004م).
- الماجدي: خزعل، متون سومر الكتاب الأول التاريخ. الميثيولوجيا. اللاهوت. الطقوس، منشورات الأهلية (الأردن، 1998م).
- مظهر: سليمان، قصة الديانات، مكتبة مدبولي، (القاهرة، 1995م).
- ابن منظور: جمال الدين، لسان العرب، ط4، (بيروت، 2005م).
- مورتكات: انطون، تموز عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم، ترجمة توفيق سليمان، (دمشق، 1985م).
- ندا: طه (الدكتور)، دراسات في الشاهنامة، دار الطالب (الإسكندرية، 1954م).
- نرشخي، تاريخ بخارى، تصحيح مدرسي رضوي، د.ت
- النعيمي: راجحة خضر عباس، الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، عفدات للدراسات والنشر، (دمشق، 2011م)
- يوسفي: جمشيد (الدكتور)، الزرادشتية الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة بناءً على نصوص الأفستا، (الوسام العربي، الجزائر، منشورات زين، بيروت 2012م).

المصادر الفارسية:

- بهار: مهرداد، بزوهشى در أساطير إيران، موسسة انتشارات اكاه، ط 8، تهران، 1389 هـ ش.
  ـــــ. از أسطورة تا تاريخ نشر جشمه، ط 1، تهران، 1376هـ ش.
  ـــــ. جستارى جند در فرهنايراني، انتشارات فكر روز، ط2، طهران، 1374هـ ش.

ــــ. أديان آسيايى، نشر جشمه، ط 1، طهران، 1375هـ ش

- بور: إسماعيل أبو القاسم، ميتره (ايزدمهر) در اوستا مجله باستان شناسى وتاريخ سال نهم، شماره أول، بابيز وزمستان، آبان، 1374هـ، ش.

- خنجي: أمير حسين، بيداش إيران، كتاب من الشبكة المعلوماتية، الموقع: www.irantarikn

- زمانى، جواد محمد، بررسى باورها ونمادهاى ايرانى در آيين هاى سوكوارى امام حسين (ع)، رسالة ماجستير في الأديان غير الإبراهيمية مقدمة إلى كلية الأديان في جامعة الأديان والمذاهب، 1890هـ، ش.

- علي: حصوري، سياوشان، نشر شمه، طهران، 1378هـ، ش.

- عفيفي: رحيم، اساطير وفرهنك إيران در نوشته هاي بهلوي، انتشارات تونس، تهران، 1374هـ، ش.

- كرتيس: وستا سرخوش، اسطورهى ملل اسطورهاى إيراني، ترجمه للفارسية عباس مخبر، نشر مركز، 1373هـ، ش.

- نجاد: فرخ لطيف، جمشيد در منشور أساطير، فصل نامة تخصيص ادبيات فارسي، دانكشاه مشهد د.ت.

- هينلز: جان، شناخت اساطير ايران، ترجمة: زالة آموزار، أحمد تفضيلي، نشر جشمه، ط 4، 1382هـ ش.

- ياحقي: محمد جعفر، فرهنـاساطير واشارات داستاني، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنـي، طهران، 1369هـ ش.

الهوامش

(1) جستارى در فرهنك إيراني، ص212.

(2) تاريخ إيران القديم، ص21.

(3) جستارى در فرهنك إيراني، ص212.

(4) تموز عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم، ص290-291.

(5) ينظر: شكل رقم (1)، وشكل رقم (2).

(6) ينظر: فوزي رشيد، المعتقدات الدينية، فصل ضمن كتاب حضارة العراق، ج1، 164.

(7) مورتكات، تموز، ص292.

(8) المصدر نفسه، ص293.

(9) وهي المدينة المقدسة في التاريخ الساساني، وقد خلفتها مدينة اصطخر الحصينة المسورة، ينظر : كرستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص80.

(10) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثير، ص147.

(11) مهرداد بهار، أديان آسياي، ص19.

(12) تقي الدباغ، الفكر الديني القديم، ص186.

(13) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثير، ص148-149.

(14) عن أصل العيلاميون ينظر: عبد العزيز الياس سُلطان الخاتوني، علاقات العراق القديم ببلاد عيلام، ص21-23.

(15) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثير، ص144.

(16) مهرداد بهار، بزوهشى در أساطير إيران، ص403.

(17) سامي سعيد الأحمد، ورضا جواد الهاشمي، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص65.

(18) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثير، ص144-145.

(19) للاستزادة ينظر :عبد العزيز الياس سلطان الخاتوني، علاقة العراق القديم ببلاد عيلام، ص63- ص67.

(20) رينه لابات، قاموس العلامات المسمارية، ص336.

(21) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص77 -78.

(22) ابن البراج، المهذب، ج1، ص145.

(23) خليل عبد الرحمن، مقدمة ياشت 10، من كتاب إفستا، ص457.

(24) إفستا، ياشت 10، ص457-486.

(25) سليمان مظهر، قصة الديانات، ص279 .

(26) توفيق وهبي، اليزيدية، ص78.

(27) إفستا، ياشت10، ص485.

(28) إفستا، ياشت10، ص485.

(29) ستيفاني دالي، أساطير بلاد ما بين النهرين، ص107.

(30) ينظر تفصيلات عما حل في أورك عند نزول الثور السماوي، وكيفية مقتله، والابتهاج بذلك : ستيفاني دالي، أساطير بلاد ما بين النهرين، ص108-110.

(31) زهير صاحب، أُغنية القَصب دراسة في الحضارة السومرية، ص125.

(32) سجى مؤيد عبد اللطيف، الحيوان في أدب العراق القديم، 111.

(33) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثير، ص146.

(34) فاضل عبد الواحد علي، عشتار ومأساة تموز، ص174-175.

(35) محمد جعفر ياحقي، نقد اساطير شخصيت جمشيد از اوستا وشاهنامة، ص298.

(36) ينظر تفاصيل ذلك : ج1، ص155-160.

(37) وقد سموّ بالكيانية ؛ لأن أسماءهم تبدأ بكلمة (كي) ينظر : طه ندا، دراسات في الشاهنامة، ص59.

(38) مهرداد بهار، بزوهشي در اساطير ايراني، ص189.وقد وّرد في إفستا " أيها الروح الطيب أُهرامزدا، أنت تقضي بالنار بين الخصوم أيهم أتقى وأطهر. وكثير ممن يرونها يؤمنون بقانونك"، ينظر: الفردوسي، الشاهنامة، ص160.

(39) صادق آئينه وند وحسن نصر الله، دراسة مقارنة في أساطير الخصب : سياوش وأودنيس نموذجا، ص3.

(40) ينظر تفصيلات ذلك : الفردوسي، الشاهنامة،ج1، ص184 وما بعدها.

(41) ينظر تفاصيل هذه الأسطورة : قتيبة أحمد سلمان، عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل، ص113-119.

(42) جيمس فريزر،أدونيس أو تموز، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ص15-23.

(43) صادق آئينه وند وحسن نصر الله، دراسة مقارنة في أساطير الخصب، ص3.

(44) فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، ص174.

(45) صادق آئينه وند وحسن نصر الله، دراسة مقارنة في أساطير الخصب، ص5.

(46) فراس السواح، لغز عشتار، ص344.

(47) فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، ص168.

(48) ثابت شيبان الراوي، الطقوس الدينية في بلاد الرافدين حتى نهاية العصر البابلي القديم، ص168.

(49) فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، ص169.

(50) فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، ص168، وينظر: حكمت بشير الأسود، أدب الرثاء في بلاد الرافدين، ص135.

(51) خزعل الماجدي، متون سومر، ص336.

(52) راجحة خضير عباس النعيمي، الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، ص111.

(53) المصدر نفسه، ص111-112.

(54) راجحة خضير عباس النعيمي، الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، ص73.

(55) إذ عملت الباحثة راجحة خضير عباس النعيمي جدولا في أوجه التشابه بين نزول الإله مردوخ وصلب السيد المسيح، ينظر تفصيلات أكثر : الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، ص114-117.

(56) ينظر تفصيلات ذلك: فاضل عبد الواحد علي، عشتار ومأساة تموز، ص179 -181، ص183-184.

(57) جستار ند در فرهنـ إيران، ص88 .

(58) حصوري علي، سياوشان، ص44.

(59) جواد محمد زماني، بررسى باورها ونمادها إيرانى در آيين سوكوارى إمام حسين، ص35 .

(60) هامان منبع، ص34.

(61) أبو القاسم إسماعيل بور، ميتره (ايزدمهر)، ص34.

(62) تاريخ بخارى، ص32-33.

(63) عن هذه الأعياد، ينظر : كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص161-163 .

(64) جستار ند در فرهن، إيران، ص212.

(65) إيران في عهد الساسانيين، ص162.

(66) ينظر تفصيلات طقوس هذا العيد : راجحة خضير عباس النعيمي، الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، ص61 وما بعدها.

(67) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثر، ص148.

(68) جمشيد يوسفي، الزرادشتية، ص226.

(69) سامي سعيد الأحمد، الحضارة العراقية في الأديان والمعتقدات الأصالة والتأثر، ص148.

(70) كريتس، اسطورهاى ملل اسطورهاى ايرانى، ترجمة عباس مخبر، ص34.

(71) رحيم عفيفي، أساطير وفرهنك إيراني در نوشته هاي بهلوي، ص76.

(72) بزوهشي در اساطير ايران، ص75.

(73) ينظر : راجحة خضير عباس النعيمي، الأعياد في حضارة بلاد الرافدين، ص110-112، 120.

(74) هندركس، معجم الأساطير، ص36.

(75) أمير حسين خنجي، بيداش إيران، ص65.

(76) ياشت 5، ص409

(77) خليل عبد الرحمن، مقدمة ياشت 5، ص408.

(78) إفستا، ص409.

(79) إفستا، ياشت 5، ص412.

(80) ينظر تفصيلات أكثر: قتيبة أحمد سلمان، عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل دراسة مقارنة، ص37-38.

(81) جان راسل هينليز، شناخت اساطير إيران، ترجمة اله اموزار، أحمد تفضيلي، ص37.

(82) صادق آئينه وند وحسن نصر الله، دراسة مقارنة في أساطير الخصب، ص6.

(83) محمد جعفر ياحقي، معجم الأساطير، ص150.

(84) إفستا، ياشت 8، ص439وما بعدها.

(85) م.ج. درسدن، أساطير إيران القديمة، ص311.

(86) فاضل عبد الواحد علي، عشتار ومأساة تموز، ص171-172.

(87) ينظر : جاكوبسن، أرض الرافدين، ضمن كتاب ما قبل الفلسفة، ص200.

(88) ينظر تفصيلات ذلك : فاضل عبد الواحد علي، من الواح سومر إلى التوراة، ص306-313.

(89) أبو القاسم إسماعيل بور، ميتره (ايزدمهر) در اوستا، ص34 .

(90) إفستا، ياشت 8، ص439 وما بعدها.

(91) ينظر تفصيلات هذا الصراع : الفردوسي، الشاهنامة، ج1، ص25-41.

(92) إفستا، ياشت 9، ص454.

(93) فرخ لطيف نجاد، جمشيد در منشور أساطير، ص243.

المحور الثالث

الجغرافي

الكشوفات الجغرافية عند المسلمين
وأثرها في تطوير الفكر الجغرافي الأوربي

أ. د. كفاح صالح الأسدي*

المقدمـة:

كان للجهود المضنية التي قام بها العديد من العلماء المسلمين في مجال الكشوفات الجغرافية غنية بالبيانات والمعلومات اسهمت في تطور النهضة الجغرافية فكان لرحلاتهم في أرجاء الكرة الأرضية والتعرف على مظاهرها الطبيعية والبشرية الدور الفاعل في النهضة الجغرافية وتدوين كل ما يشاهدونه ويزورونه وتعرفهم على عادات وتقالي سكان كل منطقة يشاهدونها وكان ذلك هو الطابع المميز للدراسات الجغرافية عند المسلمين.

وقد اكتشف المسلمون عن طريق أساطيلهم التجارية التي كانت تُبحِر من ميناء عدن إلى ميناء كانتون بالصين أن بحر الصين يتصل بالمحيط الهندي، كما اكتشفوا بحيرة (آرال) شمالي شرق قزوين، فوُضِعَتْ لأول مرة على الخرائط المأمونية في عهد المأمون باسم (بحيرة خوارزم). وقد زار البيروني (ت 440هـ/ 1048م) سيبيريا الشرقية، وكان أول من سَمَّى نهر أنجارا (الواقع شمال غرب بحيرة بيكال شرقيَّ سيبيريا). كما أنه عاش في الهند قُرابة عشرين عامًا؛ فأبدع في وصفها بما لم يسبقه إليه أحد، وذلك في كتابه (ما للهند من مقولة).

(*) رئيس قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة الكوفة.

لقد عرف المسلمون أوربا رغم تخلفها وخمولها الحضاري في ذلك الوقت؛ ففي عام (308هـ/ 921م) ذهب "ابن فضلان" رسولاً من قبل الخليفة العباسي "المقتدر" إلى بلاد البلغار في الفولجا (تطلق عند العرب على بلاد الصقالبة الروس، وعلى عاصمتهم التي تقع شرقي نهر الفولجا). كما وصف البيروني بلاد (الإفرنج) وهم النرويج والإسكندنافيون، ووصف (بحر الثلج) وهو القطب الشمالي، كما عرفوا "بلاد ألغال" وهي فرنسا. وقد عُثِر حديثاً على عملات إسلامية في كل من روسيا وإسكندنافيا تعود إلى العصر العباسي.

في عام بعد إن سقطت روما بحوالي 120سنة هاجر الرسول محمد علية السلام من مكة إلى المدينة ليبدأ في نشر رسالته وليحدد لنا بداية لتاريخنا الهجري الذي نميز به فترة المسلمين عن غيرهم من الفترات التاريخية السابقة. فقد كان لظهور الإسلام وانتشاره ولنشاط المسلمين التجاري اثر كبير في تطور المعرفة الجغرافية والكشف الجغرافي. فاشتغال المسلمين بالتجارة في المحيط الهندي وشرق افريقية والبحر الأبيض المتوسط وفي الأندلس كان له اثر كبير في اتساع علمهم بالعالم القديم. وبهدف مناقشة موضوع البحث تم تناوله كالآتي:

أولا: الاتجاهات الجغرافية لكشوفات المسلمين ومساهماتهم في المعرفة الجغرافية:

1 - ناحية الشرق الأقصى فقد ازدادت اتصالاتهم التجارية بالمالك التي تقع في هذه الجهات فوصلوا إلى الصين والهند وإيران كما كانون أول من استطاعوا معرفة قارة أسيا بمعنى الكلمة فالاسكندر الأكبر استطاع فقط الوصول إلى سيرا داريا بينما تمكن المسلمون من ان يعبروا جبال تيان شان ويتوغلوا مئات الأميال شرقها ولذلك ففي الفترة مابين 705 و714 م وقعت كل مدن وسط اسيا كبخارى وسمر قند وفر غانة وكشجار تحت نفوذهم هذا واول اشارة لوصول المسلمين للصين هي قصة التاجر سليمان الذي قام بعدد من الرحلات إلى الهند والصين وذلك في

منتصف القرن التاسع الميلادي[1].

2 - يرجع إلى المسلمين الفضل في انهم اول من استطاعوا التوغل في الأراضي السودانية التي تقع إلى الجنوب من نطاق الصحراء الكبرى حيث اقاموا صلات تجارية هناك منذ عام 1076م، كما انهم اول رواد في منطقة ساحل ناتال ذلك بالإضافة إلى انهم اكتشفوا مدغشقر

3 - كان للعرب ايضا قصب السبق في محاولة اختراق مناطق الإستبس الأوربية فعن طريق النشاط التجاري تمكنوا من الوصول إلى الأراضي الروسية والبولندية.

هذا وقد كانت اهم الطرق التجارية في الإمبراطورية الإسلامية في ذلك الوقت هي التي كانت تبدأ من مدينتي بغداد والبصرة وتتبع نهري دجلة والفرات إلى الخليج المسلمين ي ومن ثم إلى الهند والصين وذلك بالإضافة إلى طريق فرعي اخر كان يتجه من العراق إلى ساحل افريقية الشرقيي وموانئ البحر الأحمر.

إلى جانب هذا الطريق البحري كان هناك طرق القوافل التي تربط وسط آسيا والصين بالعراق. فعلى الرغم من ان التجار المسلمين فضلوا في طريق عودتهم من الهند الطريق البحري الا انهم في بعض الأحيان استخدموا احد طريقين احدهما يبدأمن مصب السند إلى بلوخستان والآخر من اقليم البنجاب إلى كابول. ذلك بالإضافة إلى طريق القوافل الذي يتبع الحدود الشمالية للإمبراطورية الإسلامية والذي كان يسير من سمر قند إلى بحر ارال وثم بحر قزوين إلى دربند فالحوض الأدنى لنهر الفلجا، كما كان يخرج من استرباد على بحر قزوين طريق آخر يتجه إلى دجورروان على بحر ارال ومن ثم إلى بلاد القرغيز في جنوب روسيا والتي كان ملكها على اتصال بكل من مدينتي القسطنطينية وقرطاجنة في خلالل القرن العاشر الميلادي.

ثانياً: أسباب تطور الكشوفات الجغرافية للمدة 753-775م:

في عهد الخليفة المنصور 753-775م بدأت الجغرافيا تحتل مركزا

مرموقا بين الدراسات المسلمين ية وكان ذلك نتيجة لعددة من الأسباب:

1 - إن المسلمين بدأوا يستخدمون في كتاباتهم الكثير من المعلومات التي جمعها رحالة المسلمين وقوادهم وحكامهم وتجارهم عن المناطق التي زاروها أو فتحوها وحملوا التجارة اليها

2 - ان المسلمين اعطوا لإنفسهم الخرية الكاملة لإقتباس نتائج وطرق ابحاث الذين سبقوهم سواء اكانوا من اليونانيين أو الهنود أو غيرهم. ولذلك فمع بداية القرن التاسع الميلادي تظهر أول مدرسة جغرافية عربية بمعنى الكلمة في عهد الخليفة المأمون حيث تبدأ في ذلك العصر ترجمة أبحاث كل من بطليموس وأرسطو إلى اللغة الإسلامية.

لقد أسهم المسلمين طوال القرون الوسطى مساهمة .كبيرة وفعالة في تطوير علم الخرائط وفنون صناعاتها، متاثرين بما وصل اليه الإغريق من تقدم في هذا الميدان فهم قد دفعوا هذا العالم إلى الامام بخطوات كبيرة وسريعة ويرجع الفضل في ذلك إلى التوسع الإسلامي وانشاء الإمبراطوريات المسلمين ية التي امتدت ممتلكاتها وشملت إرجاء كبيرة من المعمورة.

وقبل ان ندخل في تفاصيل تاريخ هذه الفترة الذهبية: لابد لنا من ذكر بعض الشيء عن مدى مساهمة المسلمين الاوائل في ميدان الخرائط.

لم يترك لنا عرب الجاهلية اثارا نهتدي بها للتعرف على مدى مساهمتهم في علم الخرائط، بل ربما لم يعملوا شيئا في هذا الميدان. وان صح هذا فلم كثير من العذر، إذ أن بيئتهم الجغرافية البسيطة في ارض شبة الجزيرة المسلمين ية الخالية من تعدد وتنوع الظاهرات الجغرافية، بالاضافة لبعدها عن مركز الحضارات القديمة في كل من مصر والعراق حيث تفصلها عنها الصحاري والقفار الواسعة كل ذلك جعل عرب الجاهلية متأخرين ومتخلفين عن الاقوام التي سبقتهم في ميدان الخرائط.

ومع كل هذا، فقد كان عرب الجزيرة يتجولون في بواديها ويرحلون إلى بلاد اليمن والشام بقصد التجارة. فكان دليلهم الوحيد في ترحالهم وتجوالهم، الشمس والقمر والنجوم، يهتدون بها لمعرفة وجهة سيرهم

الصحيحة. فقد عرف هؤلاء بقوة ملاحظتهم لهذه الظاهرات الفلكية، ونتيجة لتجارتهم تحت سماء صافية طوال العام، عرفوا توقيت ساعات الليل. كما انهم راقبوا حركات سير القمر وفطنوا إلى علاقته بالمجموعة النجمية التي حددوا منازلها وقدروها بثماني وعشرين منزلا، أطلقوا عليها «منازل القمر». ولقد راقبوا كذلك طلوع ومغيب نجوم معينة واستدلوا بواسطتها على تحديد فصول السنة الزراعية. وكانوا يطلقون على هذه الظاهرة (النوء) وجمعها (أنواء). أما بالنسبة لمواقع المدن والظاهرات الجغرافية الأخرى من جبال ووديان وينابيع فيمكننا الاستدلال على مواقعها من أشعارهم وقصصهم.

والذي نعرفه عن عرب جنوب الجزيرة انهم وصلوا إلى شرق افريقية بالطرق البحري، وهذا يوحي لنا بانهم كانوا يملكون خرائط ومعلومات عن البحار والرياح السائدة في كل فصل من فصول السنة، في البحر المسلمين ي والمحيط الهندي. وبعد ظهور الإسلام وخروج المسلمين من ارض الجزيرة واتساع رقعة الخلافة، ظهرت عوامل جديدة دفعت المسلمين إلى الاهتمام بدراسة الظاهرات الجغرافية والأسباب في وصفها ورسم مصورات وخرائط لها.

ثالثاً: العوامل المساعدة على دراسة الظواهر الجغرافية:

إنّ أهم هذه العوامل هي:

1: فرض النظام الإداري الإسلامي الجديد جمع الضرائب والخراج، وتطالب هذا جمع المعلومات الدقيقة عن تقسيم الولايات والأماكن المأهولة بالسكان، والمحاصيل الزراعية والصناعية وتقدير الخراج والضرائب العينية والنقدية[2].

2: تطالب النظام الإداري المركزي فتح وبناء طرق جديدة مع بيانات وافية لوصف هذه الطرق وتعداد المراحل وتحديد المسافات وظروف السفر

3: ساعد اتساع رقعة الخلافة ونشر الأمن والطمأنينة على نشاط الحركة التجارية في البر والبحر بين مختلف البلدان التي كانت تحت سيطرة

كل من دمشق وبغداد، بل أنها جاوزت حدود الإمبراطورية الإسلامية فشملت شرق وأوسط افريقية وشمال شرق أوربا وجنوب شرق آسيا.

4: شجع العامل الديني على تنشيط حركة الأسفار حيث جعل حج البيت لمن استطاع إليه سبيلا فريضة واجبة على كل مسلم.

5: شجع الإسلام طلب العلم «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» فاخذ الكثير من الناس يتركون أوطانهم ويرحلون طلبا للعلم والمعرفة.

6: كان لتحديد بداية الصوم ونهايته ومواقيت الصلوات الخمس، الفضل في دراسة الفلك والرياضيات، فصنعت لهذا الغرض الساعات الشمسية التي يتطلب رسمها وتخطيطها معرفة بخط عرض المكان والعمليات الحسابية الخاصة بتحديد ظل المزولة في كل يوم. كما كان تحديد اتجاه القبلة لغرض الصلوات وبناء المساجد واختلافه من مكان إلى آخر جعلهم يتعلمون طرق معرفة خط طول وعرض كل نقطة على سطح الأرض.

7: تشجيع اهتمام أكثر الخلفاء بالعلم والعلماء على البحث والترجمة، وخاصة ترجمة الكتب الإغريقية في الجغرافيا وغيرها من العلوم المختلفة.

إن هذه العوامل بالإضافة إلى الإمكانات المادية لدى الحكومات والأفراد عملت جميعها على الإهتمام بالعلوم الجغرافيةى ورسم الخرائط على اسس رياضية صحيحة.

وأول خريطة ذكرت لما عرفتها عند المسلمين كانت الخريطة التي امر بصنعها الحجاج بن يوسف الثقفي عام(89-708م) عندما امر القائد قتيبة بن مسلم الباهلي فاتح بلاد ماوراء النهر ان يرسل له صورة عن المنطقة التي طال حصارها، وبعد استلام الحجاج الصورة ارسل لقائده تعليمات (إستراتيجية) استنادا إلى المعلومات الموضحة في تلك الصورة.

وفي بداية اهتمام المسلمين في معرفة انحاء المعمورة كثرت الحكايات والأساطير والتمثيليات عن جغرافية الأرض فقد عثر على ووصف تخطيطي للعالم ينسب إلى عبد الله بن عمر بن العاص فاتح مصر جاء فيه ,صورت

الدنيا على خمسة اجزاء كبيرة كرأس الطير والجناحين والذنب، فرأس الدنيا الصين وخلف الصين الصين اما يقال لها (واق واق) ووراء واق واق من الأمم مالا يحصيها الا الله، والجناح الأيمن الهند وخلف الهند البحر وليس خلفه خلق.

والجناح الأيسر الخزر وخلف الخزر امتان يقال لإحدهما منشك وماشك وخلف ماشك ومنشك ياجوج وماجوج من الأمم لايعلمها الا الله وصدر الدنيا مكة والعراق والحجاز والشام ومصر. والذنب من ذات الحمام إلى المغرب وشر مافي الطير الذنب. وبقيت هذه الرواية رائجة في مصر حتى زمن المقر يري وبالرغم من خيال القصة فهي لا تخلو من حقيقة لمواقع البلدان التي تحيط بصدر الدنيا (البلاد الإسلامية).

وفي بداية العصر العباسي، ونتيجة للعوامل التي ذكرناها بدا الاهتمام يزداد لصنع خرائط صحيحة تمثل سطح المعمورة وعليها الظاهرات الجغرافية بمواقعها الحقيقية ولتحقيق هذا الغرض كان لابد من حساب خط طول وعرض كل موقع من المواقع ولاجل ذلك زاد الاهتمام في عمل جداول لمواقع الأمكنة والتي تسمى بالزيجات.

وأول العلماء الذين اهتموا بوضع مثل هذه الجداول كان العالم الفلكي «الفزاري» عام 768م/ 170هـ وذلك في عهد الخليفة المنصور وجاء بعده الخوارزمي الذي وضع جداول جديدة في عهد الخليفة المأمون والتي كانت أكثر دقة من جداول الفزاري وبأمر من الخليفة المأمون صنعت جداول عرفت بالزيج الماموني الممتحن الذي قام به جماعة من علماء الفلك بعد عمليات الرصد التي أجريت في كل من بغداد عام (214هـ/ 829م) ودمشق عام (217هـ/ 822م). كما أجرى علماء عصر المأمون قياسا لطول الدرجة الواحدة من درجات العرض. فكانت تقل كيلو متر واحد بالنسبة لقياسات القرن التاسع عشر وذلك لعدم توفر الأجهزة الدقيقة. كما أجرى الفلكيون قياس درجة عرض محلة باب الطاق في بغداد فكانت 23 درجة و20 دقيقة شمالا. وهذا الرقم مطابق للحقيقة والواقع.

ولصنع الخرائط على أساس خطوط الطول ودوائر العرض كان لابد من تعيين خط الطول المبدأي أو الأساسي (خط الصفر). فنرى ان الجغرافيين العرب بداوا حسابهم على أساس حساب المذهب اليوناني الذي يعتبر خط الصفر يمر بأقصى سواحل افريقية الغربية ثم يتجهون نحو الشرق إلى درجة حساب المذهب 180من المعمورة. وأحيانا بموجب حساب المذهب الهندي الذي تأثر به الخوارزمي والذي يعتبر خط الصفر (خط منتصف النهار) هو الخط الذي يمر بجزيرة (لانكا) التي عرفها العرب باسم سد نديب وهي حاليا جزيرة (سيلان) ولقد زعم العرب بان هذه الجزيرة تقع على خط الاستواء وكانت النقطة التي يتقاطع فيها خط الاستواء مع خط منتصف النهار تسمى عند العرب ب(قبة الأرض) أو (القبة) وهي تقع على ابعاد متساوية من الغرب والشرق والشمال والجنوب.

فحساب ابتداء الأطوال الجغرافية عند الهنود كان من جزيرة (لانكا) أو من هذه القبة. وبحسب تصوراتهم كان خط زوال (لانكا) يمر على مدينة اوجينى (اجين) الحالية في أعمال مقاطعة (مالوا) بالهند الوسطى وفي صورتها العربية تحولت اجين إلى ارين نتيجة لنقص معهود في الكتاب العربية تحولت ازين إلى (ارين) وسمى الخط خط الارين.

اما جزيرة لانكا (سرنديب)فنظرا لعدم احتفاظها باسمها الهندي عند العرب فقد تمت زحزحتها سهوا في اتجاه الغرب مستمرة على خط الاستواء بحيث أصبحت حسب تصوراتهم تحتل مكانا وسطا بين الهند والحبشة. ونتيجة لكل هذا فقد ثبت لدى العرب النظرية القائلة بان حساب الأطوال وفق المذهب الهندي يبدأ في خط زوال الارين. وظهر مصطلح قبة الارين بدلان من قبة الأرض وأصبح لفظ الارين بدلا من قبة الأرض كما أصبح هذا اللفظ (ارين) يعني المركز.

ومن أهم الآثار التي تركها لنا عصر المأمون، ذلك الأثر الجغرافي الهام وهو (الصورة المامونية) اى الخريطة المامونية التي لم يصلنا اعملها بل رسمت مؤخرا استنادا إلى وصفها الكامل في كثير من كتب المعاصرين

لتلك الفترة ومن جاء بعدهم فلقد وصفهم المسعودي الذي ادعى بانه رآها بعينه حيث يقول ورأيت هذه الأقاليم مصورة غير كتاب بأنواع الاصباغ وأحسن ما رأيت في ذلك في كتاب (جغرافيا لمارينوس) وفي الصورة المامونية.

رابعاً: دوافع الكشوف الجغرافية في أوروبا في القرن الخامس عشر:

تتمثل هذه الدوافع بالآتي:

1 - الدافع الاقتصادي:

كانت تجارة الشرق لا تصل أوروبا إلا بعد أن تمر بعدة احتكارات ترفع أسعارها، وتجعلها في بعض الأحيان نادرة، لذا أراد البرتغاليون والأسبان التخلص من احتكار البنادقة، وتوجيه ضربة للدولة الإسلامية المسيطرة على الطرق.

2 - الدافع السياسي والديني:

إن أطماع الحكومات الأوروبية في السيطرة وزيادة النفوذ وامتلاك المستعمرات في الأماكن المكتشفة أدت إلى تنافس سياسي لاكتشاف مناطق جديدة استمر طيلة القرن السادس عشر، اما عن الدوافع الدينية فقد كان لها ايضاً دور في حركة الكشوف الجغرافية عند كل الدول الأوروبية، فقد سمع الأسبان عن بلاد يمكن أن تكون ميداناً للتبشير بالمسيحية الكاثوليكية، والتوغل فيها عن طريق الدين، وكذلك كانت لهم أهداف انتقامية من المسلمين، ومن الدلائل على الطابع الديني أن الملاح كريستوفر كولومبوس كان يتحدث عن نوايا لاحتلال بيت المقدس[3]، وقد جعلت البرتغال شعارها في هذه المرحلة ضرب قوة المسلمين في غرب أفريقيا وشواطئ الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط وقد حازت حركة الكشوف على اهتمام بالغ من قبل البابوية.

3 - الدافع الثقافي:

لقد لعبت الروح الثقافية التى كانت من اهم مظاهر عصر النهضة بل والرائدة له درواً رئيسياً فى تنبيه الأذهان الأوروبية وتحرير العول من نير الهيمنة الكنسية التى كانت تحرم الاشتغال أو البحث أو حتى التفكير فيما هو جديد من مختلف مجالات العلوم كالجغرافيا والفلك وعلوم البحار وفى غضون القورن الثالث عشر والرابع عذر والخامس عشر الميلادى، وتأثراً بحركة النهضة خصوصاً عند انتقال علماء دولة الروم الشرقية بعد سقوط بيزنطة على يد العثمانيين 1453م مما سمح للغرب بالاطلاع على تراث اليونان القديم وترجمة كتب بطليموس إلى اليونانية والتى كان يصر فيها على ان العالم مستدير وطبعت صور العالم واخذ بعض علماء اوروبا وشبابها فى الاعتقاد بكروية الأرض .

وكان الأوروبيون يقرأون كتابات ماركو بولو وهو اول اوروبى توجه شرقاً نحو اقاليم واسعة كانت مجهولة وصاحبه عدد من افراد اسرته واستمرت رحلتهم 24 عام (1271-1295) وقد مضو من شواطئ اسيا الصغرى إلى قلب الصين ومن بلاد المغول واليابان إلى سيام وكوشنشين وسومطرة وميلان وبلاد الهند وفارس وقد وضع ماركو بولو بعد عودته إلى البندقية كتابا باللغة الفرنسية اسماه "العجائب Liver des Merveiles" وسرعان ما ترجم إلى الايطالية واللاتينية وقد جعلت رحلة ماركو بولو ان الكرة الأرضية تختلف كليا عما تصوره الأولون وهكذا اسهمت هذه الرحلة فى توسيع افاق المعرفة الانسانية بصورة لم يسبق لها مثيل، ثم تتابعت بعد ذلك رحلات الكثيرين من الأوروبيين إلى بلاد المشرق واثبتو صحة ما اقله ماركو بولو فقد قال وهو على فراش الموت "لم اكتب الا نصف ما رأيت" .

وبذلك عاد الملاحين إلى فكرة الاغريق القديمة ان الانسان يمكن ان يتجه إلى الشرق اذا اتجه إلى الغرب من الشواطئ الأوروبية الغربية، وبالاضافة إلى تقدم المعلومات الجغرافية وارتقاء فن الملاحة مع تقدم صناعة السفن واستخدام البوصلة البحرية والة الاسطرلاب ومعرة الدفة

المتحركة لعبور البحار مما شجع الملاحين على توسيع نطاق الملاحة وبناء السفن الكبيرة القوية للقيام بالرحلات البعيدة واقتحام مجاهل البحار والبلدان، اضف إلى ذلك استخدام البارود الذى سرعان ما جعل من الممكن القضاء بسهولة على مقاومة الأهالى والسكان الأصليين فى البلدان التى قصدها المغامرون.

أ - الكشوف أسبانية:

تمكن الأسبانيون بواسطة القبطان "كريستوفر كولمبس" من الوصول إلى إحدى جزر البهاما في البحر الكاريبي، حيث أطلق عليها اسم "سان سلفادور"، وغادر الجزيرة ليمر على كوبا وهايتي، حاملا معه أنواعا من الطيور والحيوانات والحاصلات الزراعية وعديدا من الهنود من سكان أمريكا الوسطى. وتمكن الأسبان أيضا، بواسطة الملاح ماجلان، اجتياز الطرف الجنوبي من أمريكا الجنوبية، ليصل من هناك إلى المحيط الهادي، ومن ثم إلى جزر الفلبين[4].

ب - كشوف فرنسية:

كما قام الفرنسيون بعد ذلك، باللحاق مركب الكشوف الجغرافية، فاتجه ملاحوها إلى أمريكا الشمالية، حيث أسسوا في كندا مدينتي "كويبك" و"مونتريال".

ج - كشوف إنجليزية:

وحققت إنجلترا إنجازات مهمة في حركة الكشوف، حيث تحركوا في اتجاه أمريكا الشمالية وأمريكا الوسطى، وأنشئوا شركة الهند الشرقي- الإنجليزية، التي سهلت لهم بسط سيطرتهم على الهند.

د - الكشوف البرتغالية:

تُعتبر البرتغال أول دولة قامت بالكشوف، وحققت نتائج هامة على هذا

الصعيد، وقد ساعدها على النجاح في هذا الأمر مجموعة من العوامل من اهمها، وجود السفن المتطورة، وجود أجهزة حديثة مثل البوصلة، زيادة الاهتمام بعلم الجغرافية والاستفادة من كل تراث المسلمين سواء على صعيد الكتب الجغرافية والخرائط.

1 - الأمير هنري الملاح (1394-1460):

الأمير هنري هو الابن الثالث لملك البرتغال يوحنا الأول، وكان هنري متعصباً للكاثوليكية، واهتم بالجغرافية والفلك وتطوير السفن، واستولى الأمير هنري على مدينة سبتة في المغرب سنة 1415[5]، وعيّنه أبوه حاكماً عليها، وحاول الاستيلاء على مدينة طنجة، لكنه فشل بسبب دفاع المجاهدين عنها، وبعد ذلك توجه للشواطئ الأطلسية، وسيطر على المناطق الواقعة بين نهر السنغال وغانا، واهتم بنشر المسيحية هناك، ولتمويل مشروعاته الاستعمارية عمل على التجارة بالرقيق الأفارقة.

اهتم هنري بإقامة علاقات جيدة مع القديس يوحنا حاكم الحبشة المسيحي ذو الشخصية الأسطورية؛ والذي يعتبر الأوروبيون مملكته حصناً للمسيحية في قلب افريقيا، وكان هنري يستهدف من وراء هذه العلاقة الوصول إلى البحر الأحمر، ومن ثم الوصول إلى الشرق الأقصى بعيداً عن الطرق التجارية القديمة وأخطارها.

نجح هنري في اكتشاف جُزر ماديرا وكناري ويزرو على الساحل الغربي لإفريقيا، وهبط على أراضيها، واستغل غاباتها، وأقام على السواحل العديد من النقاط العسكرية الحصينة على طول الساحل. وتمكن البرتغاليون بعد هنري الملاح من الوصول إلى مصب تعر الكونجو، وأصبحوا يحتكرون الملاحة على الساحل الإفريقي الغربي، ولم يُسمح للآخرين بالملاحة في المنطقة إلا بإذن البرتغاليين، لكن تعطلت جهود البرتغاليين في الكشوف الجغرافية بسبب قيام الحرب بين الأسبان والبرتغاليين بين عامي 1475 إلى 1479، وكذلك ما حدث من اضطرابات داخلية أوقفت الحملات الكشفية، لكن البرتغاليين عادوا للكشوف الجغرافية عام 1487 عندما أرسل الملك

يوحنا الثاني بعثة كشفية يرأسها الملاح المعروف بارثلميو دياز.

2 - بارثلميو ديار:

كان الهدف من رحلته هو الدوران حول إفريقيا بقصد الوصول إلى الهند، ونجح في الوصل إلى أقصى جنوب القارة رغم العواصف الشديدة، وسمّاه خليج الزوابع، ثم عاد إلى البرتغال يبشر بانفتاح الطريق إلى الهند، ولهذا أطلق الملك على الخليج "رأس الرجاء الصالح"، لأنه بعث الأمل في إمكانية الوصول إلى الهند.

وفي هذا الوقت كانت إسبانيا قد أرسلت الرحالة الجنوي كريستوفر كولومبوس سنة 1492 غرباً بقصد الوصول إلى الهند، وتسارعت كل من أسبانيا والبرتغال على تأمين حقوقهما في الأراضي الجديدة، والطرق والثروات، وقد تدخل البابا الإسكندر السادس للفصل بينهما، وحكم بأن تُقتسم الأرض فيما بينهما.

3 - فاسكو داجاما:

تمكن فاسكو داجاما من الدوران حول جنوبي إفريقيا، ووصل إلى ساحلها الشرقي قرب "موزمبيق"، وهناك تعرف إلى الملاح العربي "أحمد بن ماجد" الذي أرشده إلى طريق الهند، وصل فاسكو داجاما إلى الهند وعاد سنة 1499 إلى بلاده، وسفنه محملة بالتوابل الشرقية، وبذلك تحقق لبرتغال كشف طريق بحري مباشر إلى الهند، وكان هذا الكشف ضربة اقتصادية للأمة الإسلامي؛ خصوصاً مصر المملوكية، وللمراكز التجارية في حوض المتوسط مثل المدن الإيطالية[6].

وقد عمل البرتغاليون على محاربة هذه الدول في البحر الأحمر، وفي الهند عمل البرتغاليون على امتلاك أجزاء من الساحل، ووضعوا فيها قواتهم البحرية والبرية ليُخضعوا أمراء المسلمين في الهند، ويجبرونهم على توقيع معاهدات تمنعهم من التجارة مع غير البرتغاليين، وقد استصرخ حكام الهند

المسلمين أمراء المسلمين في العالم، فهب المماليك لنجدتهم لكنهم هُزموا في معركة ديو البحرية سنة 1509.

4 - ألبوكيرك والإمبراطورية:

واصل البرتغاليون التوسع، وتمكن ألفونسو ألبوكيرك من الاستيلاء على مضيق هرمز 1509، وعلى جزيرة سوقطرة عند مدخل البحر الأحمر، ثم استولى على جزيرة ملقا قرب سنغافورة سنة 1511، وأصبح ألبوكيرك أول حاكم على المناطق الساحلية التي احتلها البرتغاليون في الهند.

وبعد سنة 1516 تصدّى العثمانيون للبرتغاليين، لكن البرتغاليين واصلوا توسعهم نحو الشرق الأقصى واستولوا على الملايو، وبلغ نشاطهم ساحل الصين، وهكذا تطورت فكرة البرتغاليين من فكرة كشف الطريق البحري المباشر إلى الهند إلى احتلال الأراضي وتكوين إمبراطورية في أفريقيا وآسيا.

خامساً: نتائج الكشوف الجغرافية:

لقد أدت الكشوفات الجغرافية إلى نتائج مهمة علمية واقتصادية واجتماعية وكالآتي:

1 - القضاء على الأزمات الاقتصادية التي كانت تعاني منها أوروبا في ذلك الوقت وقلبت رأسا على عقب المقاييس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية. فقد انتعشت طبقة البرجوازية التجارية التي عملت على هدم ما تبقى من النظم الإقطاعية وامتيازات النبلاء واتضح ذلك فيما بعد بقيام الثورة الفرنسية سنة 1789م كذلك أدى الانتعاش الاقتصادي إلى ظهور الإنتاج الرأسمالي الضخم.

2 - أصبحت الصناعة منذ ذلك الوقت القطاع المهيمن في عملية الإنتاج. وقد أسهمت الكشوف في توسع التبادل التجاري في العالم وأدت إلى استعمال النقد المصرفي (الشيكات). كما انتقلت التجارة إلى البحار

الغربية والجنوبية وضعفت أهمية البحر الأبيض المتوسط وموانئه ففقدت إيطاليا ومدنها الزعامة التجارية وحلت محلها دول أوروبا الغربية. وكان من نتائج الكشوف الجغرافية تقدم العلوم الجغرافية أيضا.

3 - إثبات كروية الأرض واكتشفت أمكنة كانت مجهولة من قبل ولم يبقى سوى اكتشاف المناطق القطبية[7]. كذلك تقدمت سائر العلوم خصوصا علم النبات بسبب معرفة أنواع جديدة من المزروعات وعلم الاجتماع نتيجة للاحتكاك بالشعوب الجديدة فنشأت مفاهيم جديدة قائمة على هذا الاطلاع ومارس الأوروبيون تجارة الرقيق التي استمرت ثلاثة قرون نقل خلالها إلى الأماكن المكتشفة ما يقارب 12 مليون من الأرقاء.

الاســـتنتاجات:

لقد توصل الباحث من خلال مناقشة البحث إلى الإستنتاجات الآتية:

1 - تم النجاح في اكتشاف معظم أجزاء الكرة الأرضية فقد نجح هنري في اكتشاف جُزر ماديرا وكناري ويزرو على الساحل الغربي لإفريقيا، وهبط على أراضيها، واستغل غاباتها، وأقام على السواحل العديد من النقاط العسكرية الحصينة على طول الساحل.

2 - لقد تم التعرف على الظاهرات الفلكية، ونتيجة لتجارتهم تحت سماء صافية طوال العام، عرفوا توقيت ساعات الليل. كما انهم راقبوا حركات سير القمر وفطنوا إلى علاقته بالمجموعة النجمية التي حددوا منازلها وقدروها بثماني وعشرين منزلا، أطلقوا عليها «منازل القمر».

3 - كان العرب هم السباقون في محاولة اختراق مناطق الإستبس الأوربية فعن طريق النشاط التجاري تمكنوا من الوصول إلى الأراضي الروسية والبولندية.

4 - يرجع الفضل إلى المسلمين في انهم اول من استطاعوا التوغل في الأراضي السودانية التي تقع إلى الجنوب من نطاق الصحراء الكبرى حيث اقاموا صلات تجارية هناك منذ عام 1076م، كما أنهم أول رواد

في منطقة ساحل ناتال ذلك بالإضافة إلى أنهم اكتشفوا مدغشقر

التوصـــيات

يمكن إجمال التوصيات الآتية:

1 - على الجهات الإعلامية في وسائلهم المرئية والسمعية توضيح الأبعاد العلمية والمعرفية لدور المسلمين في الكشوفات الجغرافية وانجازاتهم العلمية في هذا الجانب

2 - على وزارة السياحة والآثار احتضان وإبراز تراث المسلمين في حقل الكشوفات الجغرافية لتوضيح ذلك إلى العالم الغربي لما أنجز من قبل المستكشفين المسلمين.

3 - تضمين المناهج الدراسية وفي مختلف المراحل الدراسية مفردات توضّح الإنجازات المعرفية والعلمية للمسلمين في حقل الكشوفات الجغرافية.

الهوامش

(1) احمد نجم الدين فليجة، الجغرافيا والخرائط العملية، الطبعة الثالثة، 1976، ص32.

(2) نفس المصدر، ص50.

(3) د. يسرى عبد الرزاق الجوهري، الفكر الجغرافي والكشوفات الجغرافية، مصدر سابق، ص7.

(4) د. إبراهيم أحمد ألعدوي، أبن بطوطة في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون سنة الطبع، ص55.

(5) جاد طه، محاضرات في تاريخ أوروبا الحديث، الطبعة الأولى، جامعة عين شمس، 1997، ص34.

(6) عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999.

(7) عبد الفتاح حسن أبو علية، تاريخ أوروبا وأمريكا الحديث، دار المريخ، الرياض، 1979، ص132.

اليعقوبي ومكانته لدى المستشرقين
دراسة تحليلية

أ. م. د لطيف هاشم كزار مطر*
م. م أميرة محمد علي حمزة**

ملخص:

اليعقوبي هو أبو العباس احمد بن يعقوب بن وهب المعروف باليعقوبي والمكنى أبو العباس، وقد عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وبالرغم من انه ولد في بغداد، فقد قضى معظم حياته في مصر والمغرب، وقد اشتهر في رحلاته في أرمينيا وخراسان والهند وتركستان والأندلس والمغرب ومصر والشام والعراق، وكان يسال أهل البلدان عن عاداتهم وتقاليدهم ومكوناتهم وما يمارسونه من أنشطة اقتصادية زراعية كانت أم صناعية أو تجارية، وقد حظى كتابه الموسوم (كتاب البلدان) بشهرة واسعة في العالم الغربي.

استطاع اليعقوبي من خلال مؤلفاته وكتبه وخاصة كتاب البلدان أن يعكس العديد من المعطيات التاريخية والجغرافية، واعتمد في كتابة تاريخه على الكتب الدينية القديمة فيما يسميهم بأهل الكتاب، وكذلك أهل العلم

(*) جامعة واسط، كلية التربية، قسم الجغرافية.
(**) جامعة بابل، كلية التربية، قسم الجغرافية.

العلماء الذين نذروا أنفسهم للبحث العلمي والتتبع العلمي، واعتمد على الرحالة من قبله وكذلك النقوش الاثارية.

أما المعطيات الجغرافية فقد تجسدت في معظم حقول الجغرافية منها الطبيعية والحضارية وهندسة الري ونشاط الإنسان الصناعي والجغرافية الاقتصادية والبشرية وجغرافية المدن.

لهذا تناول المستشرقون اليعقوبي ومؤلفاته وخاصة كتاب البلدان، وكانت أكثر كتاباتهم تمتدح وتقدر ما قام به اليعقوبي من الأعمال، فالمستشرق فرانز روزنثال أشاد به بقوله أن فكرته عن التاريخ جاءت قريبة من الأفكار الحديثة، إلا أن هذا المستشرق يرى أن تلك الفكرة كانت سطحية ولم تنفذ إلى أعماق الفكرة الحديثة، ومهما يكن فان الكثير من المستشرقين قد أشادوا بمؤلفات اليعقوبي وأسلوبه وطريقة تنظيمه فالمستشرق مرغولبوت يعتبر تنظيم اليعقوبي لمادة تاريخه شبيها بالتنظيم المتبع في الكتب الحديثة، وشبه هاملتون تاريخ اليعقوبي بموسوعة تاريخية.

وكانت أراء المستشرقين عن اليعقوبي الجغرافي كثيرة ومستفيضة، فالمستشرق كرانشكوفسكي قال عنه انه لا يمكن إنكار النزعة التجديدية عند اليعقوبي بتناوله الكتابة الجغرافية على أساس الولايات.

المقدمة:

الترحال والتنقل من مكان لأخر ظاهرة صاحبت الإنسان في حياته منذ أقدم العصور، كان ذلك ليس بدافع تامين الحاجات الأساسية والضرورية لديموميته واستمراريته في الحياة فقط، بل كان حبه للاستطلاع هو الذي يدفعه للتجوال والانتقال أيضاً، وأدب الرحلات يحدثنا على أن العرب كانوا سباقين إلى مجابهة الصعاب والسير إلى حيث المستطاع الوصول إليه، ونتيجة لذلك عني العرب ومنهم اليعقوبي بوضع الكتب عن هذه الرحلات التي من خلالها استطاعت الدول آنذاك الاسترشاد بها لأداء أعمالها الإدارية وتوطيد علاقاتها السياسية، وتضمنت تلك الكتب معظم جوانب الحياة

الاقتصادية والاجتماعية بل وحتى السياسية، وتتابعت وتطورت أمثال هذه الرحلات حتى برزت في القرون الوسطى بشكل أكثر دقة وعلمية، وكان العرب ابرز روادها لاسيما وان بلاد الإسلام كانت أكثر بلاد العالم تمدناً في ذلك الوقت، وكان للنشاط والحركة التجارية دورها الواسع في تطور المعرفة الجغرافية وتشعب حقولها بصورة تتفق وحاجة الناس والدولة حتى أن مؤلفاتهم لا تزال تعد الركيزة الأساس في كثير من مناطق العالم وخاصة القارة الأوروبية.

من هنا جاء اهتمام المستشرقين بصورة لا تقبل الشك بتلك النتاجات العربية ومنها مؤلفات وكتب اليعقوبي، ذلك أن الأهمية الأساسية للأدب الجغرافي العربي تستند على ما أسهم به من مادة جغرافية جديدة لا على النظريات التي اعتنقها البعض.

يهدف البحث إلى بيان الأهمية ا التاريخية والجغرافية لمؤلفات اليعقوبي وأسلوبه في تناول المعلومة الجغرافية في إطارها التاريخي والتي انعكست على مكانته لدى المستشرقين، خاصة وان اليعقوبي تميز بالاتساع الهائل في مدى المعلومات الجغرافية شانه شان بقية الرحالة العرب أمثال المسعودي وابن حوقل وابن فضلان والمقدسي والإدريسي وابن جبير وابن بطوطه وغيرهم ممن كرسوا حياتهم لتقصي الحقائق والمعلومات عن سائر البلدان بما ينفع الدولة ونشاط الناس.

أولاً: السيرة الشخصية:

أ: الاسم:

عرف اليعقوبي بأحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح الأخباري العباسي[1].

ب: اللقب[2]:

لقب بالمصري والاصبهاني والكاتب واليعقوبي والأخباري، يبدو من

هذه الألقاب أنها جاءت أما:

- نسبة إلى قطر معين كمصر.
- أو نسبة إلى مدينة كاصبهان المدينة الإيرانية المعروفة.
- أو جاءت من مهنته التي اشتهر بها وهي الكتابة والتدوين، ذلك أن لقب الكاتب اشتهر بها جماعة الكتابة المعروفة، وتسمى بها فيما بعد عدد من العلماء بهذا الاسم، وأصبح هذا اللقب يطلق على أصحاب العلوم الدنيوية، ولان اليعقوبي اشتهر بالعلوم غير الدينية، لذلك لقب بهذا اللقب، هذا إضافة إلى تمييز لباس الكاتب عن لباس العالم الديني، إذ أن الكاتب يلبس الدراعة، في حين يلبس العالم الطيلسان.
- أما اليعقوبي وهو اللقب الذي عرف به، فيعتقد البعض انه نسبة إلى يعقوب وهو اسم لجد بعض المنتسبين، ولربما جاء اسم اليعقوبي عن أبيه إسحاق الملقب بابي يعقوب، ومن المحتمل أن تحول اسم أبي يعقوب بمرور الزمن إلى اليعقوبي، أو لشهرته العلمية وشهرة عائلته في مجال السياسة، لذا غلبت عليه هذه التسمية.
- أما لقب الأخباري فهو نسبه إلى الأخبار، ويقال لمن يروي الحكايات والقصص والنوادر الأخباري واشتهر بهذه التسمية جماعة، كما جاء أيضا أن الخبر يعني الرواية أو القصة، وبما أن اليعقوبي اشتهر في الأوساط العلمية كمؤرخ لذلك غلب عليه هذه التسمية، هذا إذا علمنا أن كلمة أخبار تطابق التاريخ من حيث انه قصة وحكاية[3].

ج: الكنية:

عرف اليعقوبي بكنى عديدة منها[4]:

- ابن واضح: نسبه إلى جده الأعلى واضح الذي كان من موالى الخليفة المنصور العباسي، والذي شغل يوما ما مناصب أدارية كبيرة أيام

المنصور والمهدي والهادي.

- ابن اليعقوبي: نسبه إلى نسبه اليعقوبي.
- ابن أبي يعقوب: نسبة إلى أبيه.

د: نسبه:

يحمل اليعقوبي نسب العباسي، نسبة إلى البيت العباسي الحاكم وجاء هذا النسب عن جده واضح، إذ كان موالى المنصور ومن المقربين إليه والمعتمد عليه في المهمات، وتقلد مناصب أدارية كبيرة إذ عين حاكما على أرمينيا وأذربيجان، كما عين أيضا حاكما على مصر في عهد الخليفة المهدي(5).

يعتبر اليعقوبي من الجغرافيين المسلمون الكبار الذين ساهموا في رفد المكتبة العالمية في أدب الرحلات الجغرافية، سيما وان هذه الرحلات كانت منذ بداية التفكير الجغرافي من أهم وسائل المعرفة الجغرافية، وظلت الأداة الرئيسة الفاعلة لأي جغرافي، وهذا الأمر لم يقتصر على اليعقوبي فقط، فالجغرافيون اليونانيون والرومانيون أمثال سترابو وبليني وبطليموس قد استعانوا بالرحلات استعانة كبيرة في جمع معلوماتهم الجغرافية، وهكذا فعل الجغرافيون المسلمون أمثال اليعقوبي والاصطخري والمقدسي وابن حوقل والمسعودي والإدريسي، وظل الكشف الجغرافي المعتمد على التجربة الشخصية من ابرز متطلبات الجغرافي الأوروبي لغاية بداية القرن العشرين، حيث تم الكشف عن جميع مجاهل الأرض عدا أجزاء بعيدة محدودة، وقد اعتمد رواد الجغرافية العلمية الحديثة من أمثال همبولدت Humboldt وريتر Ritter وراتزل Ratzel وفيدال دي لابلاش Vedal Delablache على الرحلات الشخصية اعتمادا كبيرا(6).

أما ما يتعلق بالجغرافية العربية فكانت الرحلات التي قام بها اليعقوبي وغيره من الرحالة العرب، تمثل في الحقيقة الهدف المركزي لها والعدة الأساسية للجغرافي، بالتالي فان العديد من الجغرافيين قد اعتمدوا في

كتاباتهم اعتمادا أساسيا على رحلاته الشخصية، ذلك أن الجغرافيون العرب والمسلمون عموما هم رحالة أصلا، وكانت الظروف المادية عونا لهم على القيام برحلاتهم الواسعة ضمن رقعة العالم الإسلامي الشاسعة التي كانت تربط بين أجزائها وحدة سياسية ودينية ولغوية، إلا أن الأمر يتطلب التميز بين صنفين من الرحالة:

الأول: صنف يطوف البلدان لهدف علمي وذلك لكي يسجل المعلومات الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية عنها تسجيلا أميناً، وينتمي إلى هذا الصنف الجغرافيون العلميون ومنهم اليعقوبي.

الثاني: صنف يسوح في الأمصار لغرض سياسي أو تجاري أو ديني، ثم يدون ملاحظاته ومشاهداته في كتاب، وينتمي إلى هذا الصنف الرحالة الأدباء، حيث يغلب على هذا الضرب من الرحلات الطابع الأدبي.

ومع أن كتابات كل من هذين الصنفين تؤدي في النهاية إلى زيادة حصيلة المعلومات الجغرافية، إلا أن من الواضح أن هناك فروقا جوهرية تميز بينهما، فكتابات الرحالة الجغرافي تحمل بذور البحث العلمي، بما تنطوي عليه من استقصاء وبحث دائمين، وملاحظاته تشمل كل ناحية من نواحي البلاد التي يحل فيها طبيعة كانت أم بشرية أم اقتصادية، وهذه كانت الصفة الغالبة لكتابات اليعقوبي. أما كتابات الرحالة الأديب فذات اقل محدود وهي تكتفي بتسجيل مشاهد عابرة وملاحظات شاردة، ومن هنا فليس من الموضوعية أن يطالب الرحالة الأديب بمثل ما يطالب به الجغرافي من دقة علمية واستقصاء عميق، وغاية ما يطالب به أن يكون أمينا في نقل المشاهد التي تقع تحت أبصاره وان يرصد اكبر عدد منها مما يمكن أن يكون ذا فائدة علمية.

ثانياً: أثاره العلمية:

لقد أصاب اليعقوبي شهرة واسعة في أدب الرحلات العربي على الصعيد الأكاديمي، فكيف لا وهو الذي كان على مستوى عقلي رفيع

واطلاع متنوع وثقافة عالية واسعة مكنته من عطاء علمي ثري وغني اعتمد عليه الكثير من الباحثين والدارسين، وهذا الأمر قد عزز من مكانته لدى المستشرقين.

ومن أهم تصانيف اليعقوبي هي[7]:

1 - كتاب التاريخ الكبير.

2 - كتاب أسماء البلدان مجلدا.

3 - كتاب في أسماء الأمم السالفة صغيرة.

4 - كتاب مشاكله الناس لزمانهم.

وقد سارت بقية كتب التراجم على هذا التصنيف الذي جاء به ياقوت الحموي[8]، الذي له معجمه المعروف معجم البلدان والذي تجاوزت أهميته كثيراً حدود الجغرافية الطبيعية، فهذا المعجم جامع لجميع أبواب الجغرافية الفلكية والوصفية واللغوية والتاريخية والدين والحضارة وعلم الأجناس Ethnology، وقد برز معجم ياقوت الحموي في القارة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، حيث ركزت القارة الأوروبية اهتمامها على كتابات الإدريسي وابن الوردي[9].

كما توجد تصانيف أخرى لليعقوبي غير التي ذكرها الحموي في معجمه ومنها[10]:

1 - كتاب المسالك والممالك: وقد أشار إليه أبو الفدا واعتمد عليه حيث ألف كتاب تقويم البلدان الذي يعد من المصادر العربية التي تركت أثراً في القارة الأوروبية، ويشير كراتشكوفسكي إلى رأي العالم الفرنسي رينو في كتاب أبي الفدا (تقويم البلدان)[11].

2 - فتوح المغرب: كتبه في المغرب لكنه ضاع.

3 - كتاب خاص عن الظاهريين.

ولأهمية كتابه كتاب التاريخ الكبير، يمكن الإشارة وباختصار إلى أهم الجوانب التي تضمنها هذا الكتاب وتطرق إليها اليعقوبي:

1 - الجانب الديني:

لقد أعطى اليعقوبي أهمية بالغة للنواحي الدينية، خاصة في تاريخه لما قبل الإسلام، فهو يبتدئ الكتابة بقصة الخليقة ثم تاريخ الأنبياء ووضح قصة آدم ونوح (عليهما السلام) ثم أولاد نوح، وقد وضح اليعقوبي فيها كيف تناقل أبناء ادم وأحفاده الرسالة، وتطرق إلى قصة النبي نوح وشرح سفينته وما تلا ذلك ثم ذكر أبناء نوح الثلاثة: سام وحام ويافت. وأضاف العديد من القصص، كما انه أكد على بعض المواقع الجغرافية ذات الأهمية التاريخية كمدينتي سدوم وعمورة في ارض فلسطين ومنها ما زالت باقية كبئر زمزم، وكيف ظهر الماء ثم بناء الكعبة على يد سيدنا إبراهيم، ثم بناء بيت المقدس في القدس من فلسطين وبناء مدينة بيت المقدس وهي القدس الحالية، كما أعطى تفسيرات لأصل كثير من الأسماء، نذكر منها:

- عرفات: هذه عرفات فاعرفها، فسميت عرفات.
- المزدلفة كقوله: ثم أفاض به من عرفات فاعرفها، فلما حاذى المازمين قال له: ازدلف فسميت المزدلفة.
- تفسيره لصلاة الجمعة: قوله اجمع الصلاتين فسميت جمع.
- يوم التروية: قوله فلما كان يوم التروية قال له جبريل ترو من الماء فسميت التروية.
- البلقاء من ارض الشام: قوله وسار يوشع حتى انتهى إلى البلقاء، فلقي رجلا يقال له يالق وبه سميت البلقاء.

وغيرها من الأسماء، وهذا الأمر يعطي لتاريخ اليعقوبي قيمة علمية كبيرة لتفسير المواقع والأسماء مما يشبه المعجم.

يتجسد الاهتمام بالنواحي الدينية من قبل اليعقوبي في انه أولى الدين المسيحي اهتماما لا يقل عن اهتمامه بالدين اليهودي، وتجلى ذلك في سرده لقصة نبي الله عيسى بن مريم (عليه السلام) وتناول الأناجيل الأربعة، كقوله: وكان الأربعة الذين كتبوا الإنجيل: متى ومرقص ولوقا ويوحنا،

وأورد نصوصا من كلا منهما[12].

كما أورد أسماء أصنام القبائل التي كانت القبائل تعبدها، وأوضح اليعقوبي أن تلك الأصنام كانت سببا في انتشارها بين العرب، فكانت العرب إذا حجت البيت، فرات تلك الأصنام سالت قريشا وخزاعة فيقولون نعبدها لتقربنا إلى الله زلفى، فلما رأت العرب ذلك اتخذت أصناماً فجعلت كل قبيلة لها صنما يصلون له تقربا إلى الله فيما يقولون. ومن هذه الأصنام التي ذكرها صنم ود الذي كان منصوبا بدومة الجندل بجرش وصنم النسر لقبائل اليمن كحمير وهمدان وكان منصوبا بصنعاء، وصن العزى لقبيلة غطفان وصنم ذو الكعبات لربيعة وأياد وكان منصوبا بسنداد في ارض العراق، وصنم اللات لتثقيف بالطائف وصنم مناة لقبيلتي الأوس والخزرج وكان منصوبا بفدك مما يلي ساحل البحر وكان لقبيلة دوس صنم يقال له ذو الكفين وغيرها من الأصنام الأخرى[13].

الاطلاع على هذا الجانب الديني يعطينا دليلا واضحا على أن كتابات اليعقوبي عن الأديان التي كانت قبل الإسلام قدمها بشكل موجز وبلاغة لتكون سهلة لمن أراد الاطلاع عليها، وكان الجهد الصادق لا لبس فيه ولا اختلاف، وهو عندما أراد أن يحقق ذلك اعتمد على مصادرها الأصلية بقدر توفرها لديه مع الاستعانة ببعض الرواة وبذلك وصل إلى مستوى عال من الدقة والموضوعية والمهنية.

2 - الجانب الثقافي:

لقد أعطى اليعقوبي اهتماما أخر تجلى بالجانب الثقافي، حيث يحل التاريخ الثقافي محل التاريخ السياسي متبعا هذا الأسلوب إذا افتقد الأخبار عن التاريخ السياسي، وذلك يبدو من خلال بحثه عن الإغريق والهنود وأهل الجاهلية من العرب، وكذا الأمر حين تطرق إلى ذكر ملوك الهند وأورد ذكر ملكهم برهمن الذي كان زمانه يمثل البدء الأول، وكان أول من تكلم في النجوم واخذ عنه علمها، ثم تطرق إلى ذكر كتب الهند المهمة، وأهمها (السند هند)، وتكلم عن الحساب الهندي واعتبره أصل الحساب، ثم تكلم

في الجغرافية الهندية وتقسيم الدنيا إلى سبعة أقسام وقطر الأرض الذي قدره بألفين ومئة فرسخ، وتكلم في الفلك والأنهار والمدن والكواكب والبروج وأورد خبر الشطرنج وأعطى تسميه له بالفارسية هشت رنج.

لم يقتصر اهتمام اليعقوبي على ذلك فقط، بل تعداه إلى علوم اليونان وحكمائها فكتب عن أبقراط، وجالينوس وأورد العديد من أسماء كتبهم وأورد نصوصا منها، ثم ذكر فيثاغورس الذي يعتبر أول من نطق في الأعداد والحساب والهندسة ووضع الألحان وعمل العمود، ثم ذكر تلميذه أرشميدس ثم يلينوس النجار الذي يقال له اليتيم وهو صاحب الطلسمات، واوجانس صاحب القسمة والهندسة وأنواع الفلسفة، وكان يقال له ديوجاش الكلب، ومنهم اقليموس صاحب المخانيقا وهي الحركات التي تكون بالماء مثل الصورة تعمل، فيحركها الماء من غير ان يحرك شيء منها، ومنهم اقليمون صاحب الفراسة وغيره من الحكماء والفلاسفة، وكذلك بطليموس الذي وضع كتاب المجسطي وكتاب ذات الحلق[14].

كما اهتم اليعقوبي بثقافات العرب القديمة واهتم بشعراء العرب، لان العرب كانت تقيم الشعر مقام الحكمة وكثير العلم، كما وان العرب لم يكن لهم شيء يرجعون إليه من أحكامهم وأفعالهم إلا الشعر، كما وان الشعر كان يمثل السجل الذي يسجل أحداث التاريخ عند العرب حتى قيل: ان الشعر ديوان العرب أي سجل أعمالهم، كما يلاحظ أن اليعقوبي استمر بالأمور الثقافية حتى في الجزء الثاني من كتابه الذي يبحث في التاريخ الإسلامي، ويبدأ ببعض الحكميات عن أهمية المعرفة وبنقل ذلك عن الإمام علي بن أبي طالب[15].

ثالثاً: اهتماماته الجغرافية:

التمعن بكتاب التاريخ لليعقوبي نجد معلومات جغرافية غزيره ممكن أن تكون مرجعا جغرافيا يستفيد منه الباحثون، وهذا ليس بغريب عن اليعقوبي الذي ساح البلدان وتقرب وتعرف واطلع على العديد من أقطار العالم الإسلامي إضافة إلى اطلاعه على العديد من الكتب الجغرافية المترجمة،

وهو في تاريخه يمزج بين التاريخ والجغرافية وان كان الطابع التاريخي هو الغالب على تاريخه، فالمؤرخين كانوا على اتصال بالجغرافية، فليس من الغريب أن يجسد اليعقوبي في كتابه الاتصال بين التاريخ والجغرافية، فالمواقع الجغرافية التي وقعت فيها الحوادث التاريخية كانت هي السبب في ذلك الاتصال.

يمكن أن نؤكد هنا أن التاريخ والجغرافيا لا يمثلان شيئين مختلفين ومتقابلين كما يذهب الذين يحاولان التمييز بينهما بوجه عام، على أنهما يمثلان دراسة الإنسان والأرض، إذ لم يختف بعد تماما الرأي الذي يذهب إلى أن التاريخ يبدأ حيث تنتهي الجغرافيا، مستندا إلى أن الأخيرة تعني بالحقائق الطبيعية وحدها، وهو رأي مستمد من فكرة أن الجغرافيا لا يؤمن بها بعض الدارسون، فمما لا شك فيه انه لا يمكن ان نبالغ في توكيد الهدف الرئيس من دراسة الجغرافيا وهو دراسة البلاد بكل نواحيها العديد وعلاقتها المعقدة، ولكن دراسة البلاد تتضمن بدون شك دراسة الإنسان وهو عامل مهم في تطويرها، كما انه عامل لا يمكن ان نتجاهله بصفتنا افراد النوع البشري الذي لا يزال يعيش وحده إلى اليوم[16].

ولما كان كل حادث من أحداث التاريخ يقع في مكان وزمان معينين معا، فان التاريخ لا يمكن -إلا في بعض فروعه الدقيقة التخصص- أن ينتزع أو ينفصل عن البلاد أو المكان لأنه إذا كانت الجغرافية بدون تاريخ تبدو كهيكل بدون حراك، فان التاريخ بدون جغرافية كضال لا مأوى له يسير على غير هدى[17].

ولان اليعقوبي كان من الأوائل الذين كتبوا في التاريخ العالمي وجد نفسه منساقا للجغرافية لكي يكمل بها تاريخه، لذلك نجد في تاريخه قد مزج فيه الجغرافية كغيره من الذين ساروا على هذا النهج كالبلاذري في فتوح البلدان والمسعودي في مروج الذهب، إلا أن اتجاه الجغرافية في تاريخه كان محدودا، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود لمحات جغرافية تطالعنا في تاريخه ومن هذه اللمحات الجغرافية:

1 - تناول اليعقوبي في تاريخه دراسة الأجناس والتي قسمها إلى ثلاث هم الساميون، الحاميون، اليافثيون.

2 - اهتم بطرق المواصلات البرية والبحرية، خاصة تلك التي تربط الصين مع العالم، وأعطى للبحار أسماءها القديمة، فاهم البحار التي تحيط بالصين وتربطها مع غيرها، وفي ذلك يقول اليعقوبي: «وبلاد الصين بلاد واسعة فمن أراد الصين في البحر قطع سبعة أبحر كل بحر منها له لون وريح وسمك ونسيم ليس هو في البحر الذي يليه»وعدد البحار السبعة[18]، وأعطى موجزا عن أهم الطرق البرية التي تربط الصين مع العالم الإسلامي، وفي ذلك يقول: ومن أراد الصين على البر سار في نهر بلخ وقطع بلاد السفد وفرغانه والشاش والتبت حتى يصير إليها.

3 - إن أي دولة من دول العالم تعني رقعة من المكان لها نظامها السياسي، وقد زالت معظم الدول القديمة وقامت على أنقاضها دول أخرى أكثر اتساعا وأوفر إمكانية، وتطرق اليعقوبي في تاريخه إلى ذكر تلك العديد من تلك الدول القديمة، وفي هذه الحالة يعتبر تاريخه وثيقة تاريخية عن جغرافية تلك الدول القديمة، فمثلا انه ذكر الدويلات التي كانت سائدة في الهند حيث يقول: «ولهم ممالك مختلفة وملوك متفرقة لسعة البلد في طوله وعرضه»[19] كما ويذكر الدول التي كانت قائمة آنذاك ومنها الهند، مملكة مصر القديمة، مملكة النوبة، ممالك البجة، ممالك غرب السودان.

4 - المعجم الجغرافي: حيث أورد اليعقوبي في تاريخه تفسيرات للعديد من المواقع الجغرافية التي ممكن أن تكون مرجعا مهما للدارسين والباحثين في الوصول إلى تحديد تلك المواقع، ومن أهمها، أماكن يأجوج ومأجوج، جزائر واق واق، صحراء التيه، البلقاء، مدن الجزيرة وبلاد الشام، المدن الفارسية، المدن المصرية القديمة، المدن اليمنية.

رابعاً: العلماء الغربيون (المستشرقون) واليعقوبي

لقد أعطى اليعقوبي البحث العلمي المتواصل قيمته العلمية التي

يستحقها، هذه القيمة دفعت العديد من العلماء الغربيون لدراسة اليعقوبي ومصنفاته، حيث أولوه اهتماما كبيرا تجسد من خلال البحث والدراسة والاستفادة منه، ومن هؤلاء[20]:

1 - جونبول : Juyn Ball

هو هولندي الأصل كان أستاذا في جامعة ليدن، ثم أصبح مترجما لدى الحكومة الهولندية، قام بترجمة كتاب البلدان إلى مختلف اللغات وأتم طبعه في ليدن الجامعة عام 1861.

2 - دى كوى De Goeye

هو مستشرق هولندي استطاع ان يكون مكتبة جغرافية تضم كتب الجغرافيين العرب المشهورين، وكان كتاب اليعقوبي من ضمن كتب هذه المكتبة حيث تسلسله ضمن هذه المجموعة السابعة، كما قام دي كويه بنشر القسم الخاص بالمغرب أخذه عن كتاب البلدان لليعقوبي مع شرح لاتيني ووضعه في الجزء السابع من مكتبه بليدن عام 1892.

3 - جبريل فران Gabriel Firrand

وقد ادخل كتاب اليعقوبي ضمن مكتبة الجغرافيين العرب التي يتولى نشرها جبريل فران وكان تسلسل كتاب اليعقوبي الثاني من ضمن كتب هذه المكتبة.

4 - جاسون فيت Gaston Wiet

أعلن جاستون فيت عن ترجمته لكتاب البلدان بقصد نشره في مكتبة الجغرافيين العرب التي يصدرها جبريل فران.

5 - كاردى لو Kirdi Lo

ناقش كاردى لو منهج اليعقوبي ومواهبه في كتاب اسمه Penseurs De LIslam ج2 4-7 طبعة باريس لسنة 1921.

إذا نتساءل هنا ما هي القيمة العلمية التي استفاد منها المستشرقين من كتاب البلدان[21]:

1 - فرين وتسمية النورمان بالروسي كما جاء في كتاب البلدان:

يعتبر اليعقوبي أول من أطلق اسم (الروس) على النورمان الذين أغاروا على الأندلس سنة تسع وعشرين ومائتين، وفي ذلك يقول اليعقوبي: (وغربي المدينة التي يقال لها الجزيرة مدينة يقال لها اشبيلية على نهر عظيم وهو نهر قرطبة دخلها المجوس الذين يقال لهم الروس سنة تسع وعشرين ومائتين للهجرة)

إن إطلاق اسم الروس على أولئك المهاجمين أثار فضول العلماء المستشرقين، ويعتبر فرين أول من لفت الأنظار عام 1838 م إلى هذا الاسم بعد دراسة المخطوطة التي اكتشفها مخلينسكى قبل ذلك بقليل.

2 - ستكوفسكي Senkovski:

في نفس العام 1838 كتب المستشرق ستكوفسكي مقاله بعنوان (أصل الروس) أعلن فيه أهمية ذلك الاكتشاف الذي أعلنه فرين.

3 - رينو Reno:

في عام 1848 كتب المستشرق رينو في مقدمته المشهورة في الجغرافية العربية عن اليعقوبي مبينا مكانته العلمية ومعرفا الدوائر الأوروبية عن شخصية اليعقوبي وما ذلك إلا بفضل ذلك الاكتشاف الذي أوجده فرين.

4 - جي لسترانج وكتاب البلدان:

تمكن جى لسترانج بمساعدة كتاب زهراب وكتاب اليعقوبي من أن يستعيد رسم خطة بغداد وضواحيها وأودع ذلك في كتابه بغداد في عهد الخلافة العباسية.

ومعروف أن كتاب البلدان هو نتاج جهد طويل لليعقوبي الذي كرس حياته ووجدانه من اجل أن يكتب ويصنف كتابا جغرافيا مستمدا من الواقع الطبيعي والاجتماعي الذي شاهده بنفسه وعايش أوضاعه وظروفه، لذلك جاء كتاب البلدان صورة واضحة ناطقة معبرة عكست كل جزئيات ذلك الواقع، فاليعقوبي في كتابه البلدان تطرق إلى أصناف جغرافية متعددة، ففيه وصفا مفصلا لكثير من الأماكن التي ذكرت فيه كما يحفل بنسبة كبيرة من الجوانب الطبيعية أو ما تسمى بالجغرافية الطبيعية ويتمثل ذلك بالجبال والسهول والأنهار والمناخ، فقد ذكر طبيعة السطح الذي سار عليه اليعقوبي في ترحاله وجولاته العلمية، واستطاع أن يصور ذلك السطح تصويرا دقيقا لم يترك ظاهرة طبيعية إلا وسجلها فنراه لم يكتف بذكر الجبال فحسب وإنما تعدها إلى ذكر نواحي طبيعية أخرى وهي السهول نظرا لما لها من أهمية في حياة السكان وقد أسهب في ذكر فضائل السهول عن غيرها من أقسام السطح، فنراه حين تطرق إلى ذكر العراق وبغداد واختيارهما من قبل بني العباس كمستقر لهم فضلوا ارض العراق لسعتها وكثرة سهولها فيقول: «عرفوا بحسن تمييزهم وصحة عقولهم وكمال أرائهم فضل العراق وجلالتها وسعتها ووسطها للدنيا»[22] ثم يقارن سعة العراق وانبساط أرضه بغيره من الأقطار ذات الظروف الطبيعية المختلفة فيقارنه مع الشام فيقول عنه: «الضيقة المنازل الحزنة الأرض»[23].

كما اهتم اليعقوبي اهتماما كبيرا بالأنهار ومصادر الحياة، حيث يذكر الأنهار ومنابعها والمناطق التي تسقيها، وسبب اختيار بغداد هي كثرة المياه، ولم يقتصر اهتمامه على بغداد فقط بل اهتم لجميع المدن التي يمر بها نهر دجلة والفرات، كما انه ميز بين الأنهار الدائمة الجريان والأنهار المتقطعة الجريان، واهتم بذكر العيون المائية وتطرق إلى المياه الجوفية (الآبار) وذكرها في مناسبات عديدة، كما لم ينس اليعقوبي الينابيع المائية المعدنية الحارة المياه.

لقد أولى اليعقوبي في كتابه البلدان الجانب المناخي بعض الاهتمام، لذلك يعتبر كتابه من أوائل الكتب الجغرافية التي تضمنت مثل تلك

الإشارات المناخية، ويلاحظ أن إشاراته المناخية اقتصرت على المدن الكبرى وخاصة بغداد وسامراء، وأشار إشارة واضحة إلى تأثير المناخ على النشاط البشري والتقدم الحضاري، فالمناطق الباردة والحارة لا تساعد على النشاط البشري، وقد أدرك اليعقوبي هذه الحقيقة، وأكد على تأثير المناخ على السلوك الإنساني وما يترتب على ذلك من ممارسات للأنشطة الاقتصادية المختلفة.

وتضمن كتاب البلدان جوانب حضارية منها هندسة الري والصناعة، وقد أسهب كثيرا في دراسته للموارد المائية وما يترتب عليها من أعمال تتعلق بشق الترع والخنادق والقنوات التي تحتاج إلى أعمال هندسية خاصة، وذلك يعكس القدرة العقلية لدى مهندسي العرب والتقدم العلمي الذي وصل إليه العصر العباسي، ولم يكتفي بذكر تلك الاثار الهندسية التي تدل على طول باع العرب في مجال هندسة الري فحسب بل نراه يصف خزانات المياه التي تأخذ حاجتها من المياه عن تلك القنوات.

وتطرق اليعقوبي إلى بعض الصناعات ومنها الآلات المائية التي يستخدمها الإنسان في مجال الري والطواحين المائية وصناعة النسيج والورق وصناعة الصباغة، وأولى اهتماما بالغا لإمكانية البلدان الاقتصادية سواء كانت زراعية ام معدنية ام مواد مصنعة إضافة إلى ذلك أن اليعقوبي أسدى للجغرافية الاقتصادية خدمات جليلة عن طريق توضيحه لطرق المواصلات سواء كانت برية أم بحرية والتي عن طريقها تنقل تلك الموارد.

وكان للجوانب الإحصائية حيزا في كتاب البلدان فذكر خراج المدن والأقاليم ويذكر هذه الإحصائيات في كل المدن التي يمر بها وكأنه كان معجبا بهذه الإحصائيات، وكذلك ذكر إحصائيات للدروب في بغداد وكذلك المساجد والحمامات وغيرها.

وطرح معطيات خاصة تتعلق بجغرافية المدن، حيث تناول المدن التي كانت قائمة قبل الإسلام والمدن التي أنشئت في المدة الإسلامية وصنفها إلى المدن القديمة ومدن العصر الإسلامي والتي أشار إلى عوامل قيامها

ممثلة بالعامل الديني والعامل الحربي والسياسي والعامل التجاري.

من خلال ذلك تكمن أهمية كتاب البلدان، وليس من الغريب ان ينهل منه المستشرقون الذين استفادوا كثيرا من ذلك الكتاب محتواً ومضمونا.

إلا أن ذلك لم يمنع البعض من المستشرقين من التعليق على منهجية اليعقوبي في كتاباته التاريخية الجغرافية فالمستشرق فرانتز روز نثال يعلق على اهتمام اليعقوبي بالجانب الثقافي الذي اشرنا إليه سابقا، إذ يقول: «وفيه يحل التاريخ الثقافي محل التاريخ السياسي متبعا ذلك حيثما افتقد الأخبار عن التاريخ السياسي»[24].

وقد أشار بعض الباحثين إلى خطأ هذا الاعتقاد من خلال تقديم الأدلة المقنعة على ذلك الخطأ، ومن هذه الأدلة[25]:

1 - إن اليعقوبي المؤرخ الكبير والجغرافي، لا تنقصه الأخبار بقدر ما تنقص الأخبار الدقة والصدق، فان أراد أن يكتب كل ما سمعه فبإمكان أي كاتب أن يقوم بهذا العمل، لكن اليعقوبي الباحث والناقد ليس من هذا الطراز، فهو لا يكتب إلا ما يقتنع بصحته ولا يأخذ إلا فيمن يتوسم فيهم الأمانة والصدق، هذا إذا ما علمنا ان التاريخ القديم يصعب استخدام النقد فيه، إذ يصعب التميز بين العناصر الأسطورية وغير الأسطورية وبين العناصر التاريخية. فإذا الروايات القديمة بين الشك واليقين، فكيف تطلب من باحث أن ينزلق ويأخذ كل ما يسمعه؟ فهذا أمر لا يمكن أن يكون مع اليعقوبي، إضافة إلى ذلك أن المواد التاريخية المتيسرة في عهد اليعقوبي قد تسربت اليها الأساطير اليهودية والمسيحية، مما اوجب على اليعقوبي ان يمحص رواياته ويأخذها من مصادر موثوقة أو قريبة إلى الثقة. لهذا السبب اقتصر في شرحه على المواد التي يرى فيها الثقة والقناعة.

2 - إن اليعقوبي اتبع منهجا موضوعا محدد الاتجاه وسار عليه ويقوم على الاختصار، لا التطويل، ونستطيع ملاحظة ذلك حين إيراده قصة ثمود وصالح نبيها، نراه قد أوجز في ذكر هذه القصة حيث أوجزها بسبعة

اسطر، أما المسعودي فنراه قد أعطى التفصيلات لهذه القصة وأتمها في ثلاث صفحات، علما بان مصادر هذه القصة واحدة، لكن اليعقوبي التزم المنهج الذي وضعه لنفسه ولم يحد عنه، وكان بإمكانه أن يضخم مؤلفه على هذا النمط، وهو قادر على ذلك لكنه لم يفعل.

3 - إن اليعقوبي العالم استهوته العلوم وأراد أن يقدم للقراء خلاصة عن تطور تلك العلوم، لذلك يكون والحالة هذه أول من كتب عن تاريخ العلوم، وان كان لم يخصها ببحث مستقل لكنه افرد لها من تاريخه نسبة كبيرة، خاصة وان تاريخ العلوم يفيدنا بأمثلة جلية جليلة، ثم أن في تاريخ العلوم لعبرة لمن يتفكر وعظة لمن يتذكر.

هذا يعني ان المستشرق فرانتز روزنثال لم يجانب الصحة حين وسم اليعقوبي بقلة المادة التاريخية المتوفرة لديه لكتابة تاريخه. فاليعقوبي كان كثير السفر والترحال واشتهر في رحلاته في أرمينيا وخراسان والهند وتركستان والأندلس والمغرب ومصر والشام والعراق، وكان يسال أهل البلدان عن عاداتهم ومكوناتهم والمسافات بين مدنهم وزراعاتهم وصناعاتهم، وقد حظي كتابه الموسوم (كتاب البلدان) بشهرة واسعة في القارة الأوروبية[26].

وما يؤكد حقيقة الدقة والعلمية لمؤلفات اليعقوبي وغيره من الرحالة العرب ما يقوله المستشرق الروسي كرتنسكوفسكي في موسوعته تاريخ الأدب الجغرافي العربي، لا يقتصر محيط الأدب الجغرافي على البلاد العربية وحدها بل يمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها العرب أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها وذلك بنفس الصورة المتنوعة التي وصفوا بها بلاد الإسلام، وقد يحدث أحيانا أن تمثل المادة الجغرافية العربية، أما المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما، وقد اتخذت الرحلات العربية طابع الحيوية والنشاط منذ القرون الأولى للخلافات، إذ أن الإسلام في حج البيت لمن استطاع إليه سبيلا، كما استخدمت التجارة الطرق البرية والبحرية وهكذا ساعد الدين والتجارة على توسع مدى الأسفار كما ساعد العلم في ذلك أيضا، إذ رحل الناس في

طلب العلم من الأندلس إلى بخارى ومن بغداد إلى قرطبة[27].

ويضيف قائلاً، يمكن القول بأنه وضح حاليا لعلماء أوروبا بصورة لا تقبل الشك أن الأهمية الأساسية للأدب الجغرافي العربي تستند على ما أسهم به من مادة جغرافية جديدة لا على النظريات التي اعتنقها، ومنذ البداية يجب ملاحظة الاتساع الهائل في مدى المعلومات الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم، فقد عرف العرب أوروبا اجمعها باستثناء أقصى شمالها وعرفوا النصف الجنوبي من أسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية إلى خط عرض 10 شمالا وساحل أفريقيا الشرقي إلى قرب مدار الجدي وترك لنا العرب ومنهم اليعقوبي وصفا مفصلا لجميع البلدان من اسبانيا غربا إلى تركستان ومصب السند شرقا، ولم يقتصر اهتمامهم على الظواهر الجغرافية الطبيعية أو الظروف المناخية فحسب بل الحياة الاجتماعية والصناعة والزراعة واللغة والتعليم الديني[28].

الخلاصة:

التراث العربي الجغرافي لليعقوبي غني بدراساته عن معظم البلدان، ويرجع الفضل في ذلك إلى أسلوبه الذي طبقه في كتاباته في التاريخ والجغرافية، رغم الاختلاف النسبي بين الموضوعين، فالأسلوب الجغرافي تميز بأنه أكثر علمية ووضوحا، حيث اتبع أسلوبا علميا مبسطا سهل المأخذ، أسلوبا يؤدي الغرض من الكتابة وهو أسلوب الإيضاح والابانه في مقام الوصف العلمي والكتابة العلمية، وبالتالي فان هذا الأسلوب لا يخضع للمقاييس أو الموازين التي تخضع لها الكتابة الفنية أو الوجدانية.

إن فائدة الرحلات التي قام بها اليعقوبي لم تكن فقط لغرض تقصي الحقائق والمعلومات، بل ظلت إلى يومنا هذا مصدرا لمعرفة كثير من الحقائق الجغرافية عن البلدان وبقاع لم تظهر له أهمية خاصة إلا في العصر الحديث، كما يتضح إن مثل تلك الرحلات التي أنتجت فكرا تاريخيا وجغرافيا لا غنى عنها في الدراسات التاريخية والجغرافية الحالية، ولذلك فان تغير أوضاع العالم وطراز حياة الناس ومعاشهم في سائر أرجائه بصورة

مستمرة يجعلها تعرض مادة لا تتوفر في ثنايا كتب الجغرافية الإقليمية أو الدراسات النسقية أو مصادر البيانات والمعلومات.

لهذا فقد حظيت مؤلفات وكتب اليعقوبي وخاصة (كتاب البلدان) بعناية خاصة للعديد من المستشرقين وخاصة العاملين في الميدان الجغرافي، خاصة وان كتاب البلدان ما هو الا نتاج جهد كبير لليعقوبي الذي كرس حياته ووجدانه من اجل ان يكتب ويصنف كتابا جغرافيا مستمدا من الواقع الطبيعي والاجتماعي الذي شاهده بنفسه وعايش أوضاعه وظروفه، وبهذا جاء الكتاب صورة واضحة ناطقة ومعبرة عكست كل جزئيات ذلك الواقع.

المراجع والمصادر:

أ: المراجع والمصادر القديمة:

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جزء9.
- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، 1960.
- اليعقوبي، كتاب البلدان، طبعة النجف، ص 5.
- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، منشورات الجامعة العربية، ج1
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك.

ب: المراجع والمصادر الحديثة:

- ايست، جوردون، الجغرافيا توجه التاريخ، ترجمة جمال الدين الدناصورى، دار الهلال، بدون تاريخ ومكان طبع.
- جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة أحسان عباس وآخرون، بيروت، 1964.
- الجعفري، ياسين إبراهيم علي، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد.
- المنجد، صلاح الدين، أعلام التاريخ والجغرافية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1997.
- العقيلي، نعمان دهش صالح، الرحالة العرب والأدب الجغرافي السياحي، مجلة الجمعية الجغرافية، مجلد الثامن عشر، 119.
- فضيل، عبد خليل وإبراهيم عبد الجبار المشهداني، الفكر الجغرافي، دار الحكمة للطباعة

والنشر، الموصل، 1990.

- روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح احمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، بغداد، 1963.

- خصباك، شاكر، في الجغرافية العربية، دراسة في التراث الجغرافي العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988.

- خصباك، شاكر، كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي، بغداد، 1979

الهوامش

(1) يافوت الحموي، معجم الادباء، ج5، ص153.

(2) للتفاصيل :ينظر:

ياسين ابراهيم علي الجعفري، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1980، ص19-20.

(3) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح احمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، بغداد، 1963، ص19.

(4) ياسين ابراهيم علي الجعفري، مصدر سابق، ص21.

(5) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص293.

(6) شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، دراسة في التراث الجغرافي العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988، ص181.

(7) صلاح الدين المنجد، اعلام التاريخ والجغرافية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1997، ص152

(8) ابن الاثير، الكامل في التاريخ، جزء9، ص52

(9) عبد خليل فضيل وابراهيم عبد الجبار المشهداني، الفكر الجغرافي، دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، 1990، ص136.

(10) صلاح الدين المنجد، مصدر سابق، ص42.

(11) عبد خليل فضيل وابراهيم عبد الجبار المشهداني، مصدر سابق، ص144.

(12) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، 1960، ص68

(13) نفس المرجع.

(14) اليعقوبي، مرجع سابق، ص118-122.

(15) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة احسان عباس واخرون، بيروت، 1964، ص154.

(16) جوردون ايست، الجغرافيا توجه التاريخ، ترجمة جمال الدين الدناصورى، دار الهلال، بدون تاريخ ومكان طبع، ص13.

(17) نفس المصدر، ص14.

(18) للتفاصيل :ينظر:

-اليعقوبي، مرجع سابق، ص181 182.

(19) نفس المرجع، ص199.

(20) ياسين ابراهيم علي الجعفري، مصدر سابق، 224.

(21) كراتشكوفسكي، تاريخ الادب الجغرافي العربي، منشورات الجامعة العربية، ج2، ص160.

(22) اليعقوبي، كتاب البلدان، طبعة النجف، ص5.

(23) نفس المرجع، 6

(24) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مرجع سابق، ص184

(25) ياسين ابراهيم علي الجعفري، مصدر سابق، ص104-106

(26) شاكر خصباك، كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي، بغداد، 1979، ص9.

(27) نعمان دهش صالح العقيلي، الرحالة العرب والادب الجغرافي السياحي، مجلة الجمعية الجغرافية، مجلد الثامن عشر، 1986، ص119.

(28) كراتشكوفسكي، تاريخ الادب الجغرافي العربي، منشورات الجامعة العربية، ج1، ص17.

المحور الرابع

السياسي

مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد وأثره في النقد الثقافي

أ.د. سمير الخليل*

إن تجربة كبيرة لها أصداء عالمية ومثيرة للجدل كتجربة سعيد مع الاستشراق، من المؤكد أن تكون موضوعاً لكثير من النقاشات والدراسات النقدية والمقالات الثقافية، فتجربة سعيد هزت أركان وأسس المعرفة الغربية سواء تجاه الذات أو الآخر الحضاري. ولهذا فقد كانت تجربة سعيد بين المناصر والمؤيد وبين المعارض والناقد لها.

إنْ أغلب الأعمال التي قدمها إدوارد سعيد والتي عالج فيها موضوعات تدور حول الاستشراق ومتعلقاته المعرفية والثقافية كـ (الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، والعالم والنص والناقد، وتغطية الإسلام) تعدّ أعمالاً مهمةً ومركزية في تأسيس ونشر رؤية نقدية حديثة تقول بأثر العوامل الخارجية على (النص) كالثقافة، والنزوع النفسية، والتوجهات السياسية، وحتى الأحداث الطارئة على الساحة الدولية وآثارها وانعكاساتها. "أن الأدب في وضعه الإبداعي (شعر، قصة، رواية، مسرحية، الخ) تجربة فردية من حيث الشكل والمظهر، ولكنها تجربة جماعية في العمق، لأن الفرح والمعاناة والحياة بصفة عامة لا يأتين إلا داخل هذا الإطار الإنساني الذي تميزه العلاقات الإنسانية بما يقودها من معتقدات وطقوس وما ينتج عنها من مشاعر وأفكار"[1].

(*) كلية الآداب، الجامعة المستنصرية.

يبدو أن النقد العنيف الذي ساقه سعيد في كتاب "الاستشراق" قد انصبّ على الخطاب الاستشراقي لكونه قد مارس عملية خطرة في تحويل "الشرق" من كينونة تاريخية وثقافية إلى مجرد "ظاهرة نصيّة"، وذلك لأن قيمة أي تقرير عن الشرق، كما يكتب إدوارد سعيد، لا تتأتى من "الشرق" ذاته، بل على العكس، أي من خلال إقصاء "الشرق"، الوجود الحقيقي، وإزاحته إلى شئ نافل ولا وجود له إلا في نصوص غرائبية تؤسس لتمثيلات هذا الشرق في المتخيّل الغربي الذي يعتمد في عملية التمثيل (تعديل) على مؤسسات وتقاليد وأعراف ونظم وترميز للفهم متفقٌ عليها من أجل تحقيق غايات حضارية وثقافية وسياسية مُحددة. وبما اننا في زماننا المعاصر نشهد تطوراً متسارعاً للعلاقات بين الشرق، خصوصاً الشرق العربي والاسلامي، وبين الغرب بصورة عامة، خصوصاً بعد تطور الإتصالات والمواصلات، وتحكم هذه العلاقات الكثير من التقاليد والنظم الثقافية والسياسية، كان للاستشراق وأصدائه على كل من الطرفين أثره وتجلياته.

لهذا ولأسباب عديدة أخرى تعدّ كتابات سعيد (الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، وتغطية الإسلام) قد صدرت في مرحلتين مهمتين من تاريخ تلك العلاقات. مرحلتان لهما سمات الهيمنة الغربية على المستوى السياسي والثقافي وحتى الاقتصادي، فترة نهايات السبعينيات ومطلع الثمانينيات التي شهدت التحولات السياسية الكبيرة وخصوصاً بعد ما رسخت أسرائيل دورها ومكانتها السياسية والعسكرية بين ظهراني العالمين العربي والإسلامي، ودور الغرب في دعمها، وفترة التسعينيات ومجيء الولايات المتحدة الأميركية بأساطيلها العسكرية في المنطقة واعتمادها لسياسات جديدة ولخطاب جديد يحمل شعارات الديمقراطية ونشر الحريات، ومكافحة الأرهاب . . . . وخطاب كخطاب إدوارد سعيد النقدي الذي نشهدهُ في أعماله المذكورة، كان فعلاً خطاب المرحلة، وما هو إلّا شكل من تشكلات المقاومة، وصحوة وصرخة ثقافية، إن صح التعبير، ظهرت وخرجت داخل أقنية النظام الأكاديمي والثقافي لأكبر أمبراطورية غربية مؤثرة في الزمن المعاصر. حتى تردد صدى تلك الصرخة واصلاً إلى جميع أصقاع العالم تقريباً، حيث

أنتجت رؤى جديدة للعالم، رؤى أعادت النظر في النصوص التاريخية والثقافية ومجمل المسلمات المعرفية، التي رسمت طبيعة العلاقات بين الغرب والآخرين، بل أعادت النظر حتى على مستوى النظر إلى الذات في الوعي الغربي أو الشرقي على حدٍ سواء.

كانت أعمال إدوارد سعيد وخصوصاً تلك المتعلقة بنقد الاستشراق*، نقلة أبستمولوجية نوعية في مجال الثقافة الإنسانية العامة، وساهمت بشكل كبير وفاعل في تأسيس وتدعيم الأطر العامة لرؤية نقدية باتت تسمى (النقد الثقافي).

خطا هذا النقد خطواته الأولى في الغرب، خصوصاً في الجامعات الأكاديمية الأميركية، إذ أفاد من نظريات معرفية عديدة في مقدمتها نظرية الأدب والماركسية، والنظرية الإجتماعية ... كما يوضح ذلك الناقد (آرثر أيزابرجر) في كتابه "النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية" صدر 1995 م وعرض لهذا النقد(2). وبما أن أصول أو السند المعرفي لهذا النقد يجع إلى البنيوية والماركسية، فهو يُعتبر حدثاً ثقافياً سياسياً في الآن نفسه(3).

و(للنقد الثقافي) في العالم العربي، مفاهيم متعددة ولكنها متقاربه إلى حدٍ بعيد في محصلاتها النهائية، فمنهم من يُسميه بـ"النقد الحضاري" كما فعل هشام شرابي الكاتب الفلسطيني. ولنأخذ بالمفهوم الذي يقول به الناقد السعودي عبد الله الغُذامي، الذي يُعتبر أحد رواد هذا النقد في العالم العربي، ومن الداعين له بشده، إذ يقول "إن النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنية) معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك سواء بسواء، من حيث دور كل منهما في حساب المستهلك الثقافي الجمعي. وهو لذا معني بكشف لا الجمالي، كما هو شأن النقد الأدبي، وإنما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي - الجمالي"(4)، أي أنه يتجاوز المعاني الظاهرية والجمالية للنصوص، والذهاب إلى ما يخفيه النص من دلالات

تتعلق بالتاريخ والثقافة والمجتمع، والإنشغالات السياسية وغيرها، وكذلك يتناول خلفيات منتجي هذه النصوص الثقافية والسياسية، وحتى تتبع ميولهم ونزعاتهم النفسية.

إن التحرر من هيمنة اللغوي، بمفهومه البلاغي - الجمالي الضيق، هو تحرر من النسق وإكراهاته والحدّ من سلطته ذات الهيمنة المتحكمة في الناقد، التي توجه ذوقه وأحكامه ومقارباته. فالنقد الثقافي يحول (القارئ - الناقد) من مجرد صنائع ثقافية تتحكم فيها الأنساق المغلقة وتوجه حركتها، إلى عناصر فاعلة ومنتجة وفاحصة لكل نص وفق انضباطات منهجية صارمة، ولا يمكن تحقيق هذا دون الانتباه إلى ما يسميه الغذامي بـ"المؤلف المزدوج"، والازدواج يكون بين المؤلف المعهود (الكاتب)، والمؤلف الآخر، وهو الأخطر، أي الثقافة ذاتها، أو ما يسمى بـ"المؤلف المضْمر"وهو المؤلف النسقي وفق نظرية النقد الثقافي، فهو حاضر في لا وعي المؤلف المعهود، يمارس كل أشكال التحكم والهيمنة والتوجيه[5].

يقوم هذا النوع من النقد بربط الأدب مع باقي العلوم الإنسانية، كالتاريخ، وعلم الإجتماع، وعلم النفس، والفلسفة، وغيرها من العلوم التي تجد لها حضوراً واضحاً في النتاجات الأدبية خصوصاً كالتي نشهدها في الروايات وأدب الرحلات مثلاً. لذا فهذا النقد، ليؤدي دوره في معالجة النصوص، نجده يحتاج إلى أكثر من منهج وأكثر من نظرية.

يضيف الغذامي "أن النقد الأدبي التزم بالنظر إلى النص الأدبي بوصفه قيمة جمالية يجري دائماً السعي لكشف هذا البُعد الجمالي، مما جعل "الجمال" منتجاً بلاغياً محتكراً، وصار للجمالي شرط مؤسساتي، يصنعه السيد الشاعر ويقوم الفعل النقدي بعمليات التسويق والتعميم. وهذا الالتزام المبدئي حرم النقد من القدرة على معرفة عيوب الخطاب، ومن ملاحظة ألاعيب المؤسسة الثقافية وحيلها في خلق حالة من التدجين والترويض العقلي والذوقي لدى مستهلكي الثقافة وما يسمى بالفنون الراقية والأدب الرفيع"[6]. ويرى الغذامي أن الأغنية الشبابية أو اللغة الإعلامية بما

فيها الصحافة والسينما والبرامج التلفزيونية، باتت مؤثرة في المجتمع وثقافته أكثر من قصيدة يكتبها أو يقولها أدونيس أو غيره من الشعراء، بذل النقد جهده فيه، غافلاً عن الخطابات الفاعلة لمجرد أنها ليست مما يحسب في حساب "الراقي"، كما تقرره المؤسسة الأدبية وشروطها الجمالية(7).

النقد الثقافي يميز ويفرق بين جمالية النصوص وقيمتها الأدبية، وبين خلفيات تلك النصوص الثقافية التي تؤثر في قيمتها الإنسانية، أو قيمة كاتبها، أي عدم إهمال دور الكاتب، وهو بذلك يُسخف مقولة "النصية" أو مقولة "موت المؤلف" ويعمل بضدية كاملة معها (من هذا الجانب).

فكما ينقل لنا سعيد "أن مؤرخي الأدب العالميين، عندما يدرسون على سبيل المثال شاعر القرن السادس عشر "إدموند سبنسر"، فهم لا يربطون بين خططه المتعطشة للدماء (المتعلقة بمصير أيرلندا)، حيث تصّور تلك الخطط جيشاً بريطانياً يبيد عملياً السكان الأصليين، وبين إنجازاته الشعرية العظيمة، أو تاريخ الحكم البريطاني لإيرلندا"(8). ونستطيع أن نفهم من ذلك أن هولاء النقاد "الأدبيون" لا يعنيهم لا من قريب ولا من بعيد، العلاقة التي تربط شعر سبنسر وبين خططه "المتعطشه للدماء أو المسوغة لإحتلال إيرلندا"، بل جل ما يعنيهم هو الأبعاد الجمالية والبلاغية لنص سبنسر الشعري، وهذا ما يرفضه سعيد ومنهجيته النقدية.

ويفعّل هذا النوع من النقد، الدور النسوي في العملية الثقافية والنقدية في العالم المعاصر، فظهرت تيارات نقدية حديثة ضمن هذا الإطار، منها النقد النسوي، أو النقد الأنثوي*. وبما إننا بصدد الكلام على النقد الثقافي وتجربة إدوارد سعيد مع الاستشراق الذي أهتم به في أكثر من كتاب له، يجب الإلتفات إلى شئ مهم حاول سعيد أن يبينه في أغلب أعماله، وهو دور المثقف. فالمثقف عندما يكون ناقداً أو كاتباً أو أكاديمياً أو أنثروبولوجياً، مستشرقاً كان أو لم يكن، عليه أن يتحرر من كل مسبقاته الثقافية والمفهومية ليكون موضوعياً في طرحه". فإن أحدى مهمات المثقف هي بذل الجهد لتهشيم الآراء المقولية والمقولات التصغيرية، التي تحُد كثيراً

من الفكر الإنساني والأتصال الفكري"[9]، وان انتماء مثقف ما إلى مؤسسات أكاديمية، أو دينية، أو نقابية، لا يعني بذلك أن يتبنى توجهات تلك المؤسسات الفكرية والمفهومية حول المواضيع المهمة في العالم المعاصر، فسلطة المؤسسات الإجتماعية مثلاً، أو الحكومية يجب أن لا تحد من حرية المثقف في قول الحقيقة، ولا يجامل فيها، خوفاً على أجره منها مثلاً أو على موقعه فيها. بل عليه أن لا يجامل حتى توجهات ورغبات جمهوره الذي ينتظر كتبه أو مقالاته. لهذا يرى سعيد أن دور المثقف ليس سهلاً أبداً، فهو في أغلب الأحيان بين خيارين، الأول: أن يكون مستقلاً، وبذلك يكون حراً أكثر في حركته ومعارضته الثقافية للواقع والقوالب والأنساق الثقافية الرائجة والمدعومة من قبل المؤسسات ذات السلطة والقوة في مجتمع ما، ولكنه بذلك سيكون منعزلاً نوعاً ما، وأضعف حالاً في مواجهة تلك المؤسسات ذات القوة والهيمنة. والثاني: أن يكون منحازاً بفكره ونتاجه، وبذلك يفقد رسالته التي من المفترض أن تكون أمانة علمية وأخلاقية في عنقه[10].

إذ يحمل المثقف أو الناقد في هذا المجال مسؤولية علمية وأخلاقية لتأدية رسالة إنسانية عامة، وبذل الجهود وحتى التضحيات في سبيل تلك الرسالة، وعدم الإنحياز للسلطة أو للمؤسسات الإجتماعية أو البيروقراطية المهيمنة او الأكاديمية تلك الرسالة تتضمن في أعماقها عملية "مقاومة" مقاومة للهيمنة الثقافية والامبريالية والسرديات المكتوبة باللغات المهيمنة كما يُعَبر. ومن جانب آخر يتميز هذا النقد الذي يؤسس له سعيد والذي غالباً ما يسميه (النقد الدنيوي) أو (النقد المدني) (يقصد سعيد من النقد الدنيوي بأن النصوص الأدبية في أكثر أشكالها مادية، أي منشبكة بالظرف والزمان والمكان والمجتمع، بأختصار أنها موجوده في العالم الدنيوي. والنقد يجب أن يتناولها من هذا الجانب لا من جانب الرؤى الدينية والماورائية)[11] فهو بذلك يعارض بشكل قوي التخصص الجامد للنقد، بمعنى وتبعاً لسعيد، أن المشكلة الحقيقية في عجز النقاد عن خلق أي اختلاف في العالم تكمن في فخ التخصص "عبادة الخبرة الاحترافية"، التي تجعل نشاطهم هامشياً

بالنسبة للإهتمامات السياسية في المجتمعات المعاصرة، إذ أن التعقيد المتزايد وحتى المنهج المحدود للنظرية النقدية المعاصرة أدى بها إلى أن تفقد ما تقوله للمجتمع الذي ظهرت فيه[12]. فالجمود الذي يلف النظرية النقدية التقليدية هو ما يُعارضه النقد الثقافي بقوة، لهذا فالنقد ليس علماً، بل هو فعلٌ له أنشغال سياسي واجتماعي، وقد يكون مفارقاً أو متناقضاً أحياناً، ولكن المهم أنه لا يتصلب في يقينيات جامدة[13].

يعالج النقد الثقافي لا النصوص وحسب بل كذلك الظواهر الثقافية التي تطفو في المجتمعات كالموضات والانتاج الاعلامي والسينمائي أو ما يطلق عليه حديثاً بالثقافة البصرية والمسموعة وغيرها، والنظر في خلفياتها الأيديولوجية وأبعادها على المستويات كافة. فالمراكز البحثية والمؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام ومؤسساته وصحافيوه تعدّ في الزمن الراهن تجلياً من تجليات الاستشراق الحديث فينبغي على النقد الثقافي أن يرصد ويعالج جميع ما يصدر عن تلك المراكز، وما تنتجه وسائل الإعلام من سينما وبرامج تلفزيونية ثقافية أو إخبارية بل يعالج أيضاً وبالاهتمام نفسه ما يُنتج في الشرق العربي والاسلامي من كتابات ومقالات، ونظريات، وما تنتجه وسائل الإعلام العربية والإسلامية الحديثة، بل حتى ما تنتجه المؤسسات من المراكز الدينية.

لذا فإننا عندما نقرأ تجربة إدوارد سعيد مع الاستشراق وخصوصاً كتبه من قبيل (الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، وتغطية الإسلام، وصور المثقف)، فإننا بازاء نتاج لم يفضح النتاج الاستشراقي وحسب، بل ساهم وأسس بجدارة لهذا النوع من النقد الموسوعاتي، الذي تحتاج اليه أي ثقافة أو حضارة معاصرة لتتمكن من وضع أسس منهجية ومعرفية تحصن بها ثقافتها وتتسلح بهذه النظرة الثرية والمتنوعة في المجال الثقافي والحضاري، بل أسهم هذا الخطاب النقدي الثقافي في خلق إمكانيات ورؤى وقراءات جديدة للتاريخ، ودفع مفكري وأدباء "العالم الثالث" أن يخلقوا آدابهم الخاصة وتواريخهم الخاصة، أن يصبحوا قراء وناقدين متمرسين للنتاج الغربي سواء أكان نصوصاً أو خطابات، أو ممارسات ثقافية أو سياسية ـ

لهذا يجب قراءة نتاج إدوارد سعيد وتجربته مع الاستشراق قراءة متأملة للإحاطة بكل إبعادها الفكرية والمعرفية. فما أحوجنا اليوم لمثل هذا النوع من النقد لمعالجة الكثير من الظواهر الأدبية والسياسية والثقافية وحتى الدينية التي تعصف بالعالمين العربي والإسلامي، كتلك المتعلقة بالإنتاج الأدبي الحداثي وما تخلله من نزعات وجودية وإلحادية وأفكار متطرفة وغيرها، وما نشهده أيضاً من خطابات شوفينية ومذهبية متطرفة تصل أحياناً لإلغاء الآخر الذي يعيش ضمن الدين والوطن الواحد، وتكفيره عقائدياً أو إلغائه سياسياً، ويصل الأمر أحياناً إلى الحكم بعدم أهليته في الحياة ويجب إلغاء وجوده فيها نهائياً. وكذلك الصراع السياسي والفكري والمعرفي بيننا وبين الصهيونية ومظاهر الإمبريالية الحديثة، وغزو الثقافة الغربية لمجتمعاتنا عبر مختلف الوسائل، وأثر ذلك على طبيعة العلاقات وتشكلاتها بين العالمين العربي والإسلامي وبين الغرب، ولا سيما بعد أحداث 11 أيلول وما أعقبها من تداعيات أعادت إلى الواجهة مظاهر الصراع أو التصادم الفكري والديني بين الغرب والشرق الإسلامي والعربي، وتنامي ظهور الكتب والمقالات والبرامج التلفزيونية التي بدأت تكرر الثنائيات الضدية الاستشراقية ذاتها التي تتكلم عن شرق وإسلام إرهابيين، وغرب متحضر، وحتمية وقوع التصادم بين الحضارات على أثر هذا التفاوت والإختلاف الجوهري بين الثقافات والحضارات الإنسانية كما يدعي صامويل هنتغتون وأمثاله. وعلى كل حال بعد ما اتضح لنا أثر إدوراد سعيد في بلوره معالم هذا النوع من النقد، نفترض تجاوزنا لكل ما قلناه في الفقرات السابقة عن هذا النقد وأصوله الغربية والأسهامات السعيدية فيه، نرى أن النقد الثقافي هو ممارسة معرفية ثقافية تستعين بمناهج متعددة، أو لنقل لا تأبه كثيراً بمسألة المناهج النقدية التقليدية والحديثة وأطرها المحددة، لنقد ظاهرة ثقافية أو اجتماعية أو سياسية أو نصاً أدبياً أو ثقافياً أو فنياً أياً كان نوعه. فحين يسعى المرء إلى نقد كتاب ككتاب (الاستشراق) العصي عن التصنيف، أو نقد مقالة صحيفة تتناول مسألة ثقافية أو سياسية معاصرة، فماذا نسمي هذا النقد؟ من المؤكد أن لا نسميه نقداً أدبياً، مثل هذه التسمية أو الوصف لا يطابق هذا النوع من

النقد. إذاً فمقدمات النقد الثقافي سبق وأن مورست كثيراً في الحياة الثقافية والمجتمعية وسمّاها بعضهم الدراسات الثقافية حتى قبل أن يظهر هذا المصطلح (النقد الثقافي) سواء في الغرب أو الشرق، ولكن للغرب الأسبقية في تشخيصه وإعطائه هذه التسمية، وفي توضيح بعض سماته المعرفية والمنهجية.

النقد الحضاري (الدنيوي) أو (المدني):

عُرف عن دوارد سعيد الانفعال عندما يرد على نقاده، وأحياناً يطلق الشتائم اللا أكاديمية كما يروي لنا برنارد لويس[14]، ونحن هنا لسنا بصدد التبرير لشتائم سعيد، ولكن في الوقت نفسه قد يكون الرجل معذوراً لما يجده أحياناً من سوء فهم لما يكتب. فعندما يطالع المرء مجمل أو بعض الانتقادات التي وجهت إليه، فإنه يجد دون أدنى شك سيلاً من الانتقادات تثير الدهشة والاستغراب. فلو نظرنا للنقد الذي وجهه البعض لسعيد فيما يخص نقده الثقافي أو ما بعد الكولونيالي، الذي يحرص سعيد على العامل الدنيوي فيه وسمّى هذا النقد أحياناً "النقد الدنيوي"، والذي عالج به الكثير من الروايات والسرديات الاستشراقية الغربية. لنأخذ على سبيل المثال، النقد الذي وجهه الكاتب المغربي إسماعيل العثماني، في مقالته المنشورة على الشبكة العنكبوتية "إدوارد سعيد" بين النقد الديني والنقد العلماني"، فالرجل وبحسن نية بالتأكيد، ينتقد سعيد، وسمّى نقده "العلماني" وبسوء فهم كبير لما قصده سعيد، راح الرجل ينتقد هذا الأمر ويعده اقصاءً للرؤيا الدينية من الممارسة النقدية، وإن على الناقد أن لا ينفصل عن مزاجه الروحاني ونسبه الفكري ... الخ[15]. ولا نعرف كيف نصنف هذا الكلام وهذه القراءة، والرجل معذور في حال كان هذا ما فهمه من سعيد ومن نقده الدنيوي. وبحسب فهمنا، ابتداءً، فادوارد سعيد لم يسمِ هذا النقد بـ"العلماني" أبداً، بل "النقد الدنيوي". وكان قصده منه وباختصار شديد هو التالي: يرى سعيد "أن النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل ذلك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية، وقسط بالتأكيد

من اللحظات التاريخية التي أحتلت مكانها فيها وفسرتها، حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله"[16]، أي أنها أحداث تحدث في زمنٍ ومكان دنيويين، في لحظات معينة وظرفية من التاريخ، وهي جزء من نشاط المجتمع البشري، احتلت مكاناً ما في التاريخ ووصفت احداثاً وفسرتها بطريقة بيّنه أو خفيّة في بنياتها السردية. وإنها (أي النصوص) لها طرق في الوجود بحيث أنها في أسمى شكل لها تبقى دائما فريسة الوقوع في شركِ الظرف، الزمان والمكان _ لذا يرى سعيد، بما إنها تحدث في الدنيا، إذاً فهي دنيوية. أي أن أي نص أدبي مثلاً فهو في الغالب مثقلاً بطريقة ما "بمناسبته"، أي بالوقائع التجريبية التي انبثق عنها، فكل تفسيرٍ لمعنى ما فيها أُحيل الى "سحري وباطني وما الى ذلك، فتكون النتيجة غالباً الوصول إلى "اللا معنى" وما هو مرفوض عن سعيد. إذ يتساءل سعيد أليس هناك طريقة للصراع مع مشكلات اللغة الأدبية إلا عن طريق بترها عن المشكلات اليومية الدنيوية الأكثر إلحاحاً ؟[17]. والمعنى الذي يريده سعيد أن النصوص هي انفعالات الكاتب مع المحيط ومع الذات ومع التاريخ والثقافة والسياسة... الخ من الأمور التي تقع ضمن الحياة الدنيا. فهي بعد كل شئ "دنيوية" لها مشاكلها وانفعالاتها، فالوصف الذي يصف المراة أو الطبيعة أو الأحداث الموجوده في الروايات كلها أمور دنيوية. فسعيد ينظر إلى النصوص بمنظور له انشغالاته المتعلقة بالواقع المعيش وتحدياته، لا بمنظور روحاني قد يساء أستخدامه للهروب من إيجاد معاني تنفع الناس في حيواتهم. ومن هذا المنطلق يرى سعيد أن على النقد أن يكون دنيوياً وبالتالي مقاوماً في الوقت نفسه، بمعنى أن يكون متحرراً من التفسيرات الباطنية الميتافيزيقية التي قد تكون عائقاً أمام نقد بناء نافع في الحياة الدنيوية للمجتمعات، أو ما يسعى إلى تقديم مقاربات واقعية. ويكون مقاوماً لصنميات مستحدثة قد تكون ضاغطة بشكل ما على أحكام الناقد، فيكون مقاوماً لكل أشكال الهيمنة والطغيان والظلم، وهذا نافعٌ أيضاً في نقد ما يمكن أن يتخلل النصوص الدينية من خرافات وأساطير، قد تكون مسيئة للدين نفسه بكل تأكيد. فسعيد يدعو الناقد للتحرر مما أسماه القرابة

والتقرب، ويعني بالقرابة: هي الثقافة التي ينتمي لها الناقد بالولادة والانتماء القومي والمهني، ويقصد بالتقرب: هي الطريقة التي يكتسبها النقاد من خلال التقرب من القناعات الاجتماعية السائدة والقناعات السياسية والظروف الاقتصادية والتاريخية والميول الشخصية. إذ تنشأ روابط طبيعية وأشكال سلطوية طبيعية - أي ما مضمونه الطاعة والخوف والحب والاحترام وتصارع المؤسسات - فإن صلة التقرب تحيل هذه الروابط شكلاً من أشكال العلاقة الشخصية - كالوعي المهني والزمالة الجامعية والاحترام المهني وهيمنة الثقافة السائدة[18]. عموماً أن مسألة علمانية سعيد ليست بالضرورة أن نفهم منها أنها معادية لكل ما هو ديني، وبحسب قراءتنا لشخصية إدوارد سعيد، فإننا لم نجد سعيداً في أي من كتاباته أو مقابلاته ما يشير إلى عداء أو رفض صريح للدين، ولكنه بما أنه رجل ليبرالي، وهذا مرجح كثيراً، قد يكون يؤمن بالحرية المطلقة للفرد، كي يكتشف الحقيقة بنفسه ويتعامل معها بحسب فهمه لها، لا بحسب ما يمليه عليه الآخرون. وعندما تساءلنا عن أصل هذا التوجه عند سعيد (أي اعتماده النقد الدنيوي)، فوجدنا الجواب عند جيان باتستيتا فيكو الفيلسوف الايطالي، إذ كان فيكو يميز بين التاريخ الذي سمّاه "التاريخ الدنيوي"، وبين "التاريخ المقدس"، أي ذلك الذي يكتبه اليهود والمسيحيون والذي يفسر الأحداث التاريخية على أسس لاهوتية ميتافيزيقية، غالباً ما تكون تخيلية لا أساس علمي لها[19].

هناك سوء فهم آخر، يتعلق بالاختلاف في فهم معنى مفهوم الاستشراق الذي يتبناه سعيد وبين المفهوم الذي يتبناه منتقدي سعيد، فسعيد يربط بشكل وبآخر أو يدمج النتاج الاستشراقي الاكاديمي الصرف، وبين النتاج الأدبي كالرواية الانكليزية على سبيل المثال، وهذا لا يعيب عمل سعيد أبداً، إلا من ناحية إهماله الفصل بين أعمال مستشرقين وبين أثر الاستشراق على الرواية الانكليزية مثلاً، وهذا الأمر استغله لويس وأمثاله ليدعو إلى أن سعيداً قد خلط بين الاستشراق الأكاديمي وبين غيره. في حين أن سعيداً أجمالاً ومن خلال قراءتنا يعتبر أن الكاتب والراوي يأخذ دور المستشرق عندما يعالج موضوعاً ما يتعلق بالشرق. فهو يخلق ويصف شرقه

الخاص، ويعبر عن ما يمثل الشرق بما عرفه وخبره سواء عن طريق مشاهداته الشخصية أو من كتب الرحالة وغيرهم، كما فعلت الروائية البريطانية جورج إليوت* التي لم تطأ قدماها الشرق أبداً. لهذا فهو يعتبرهم، حسب ما نفهم، أن هولاء الكتّاب والروائيين مستشرقون بكل ما للكلمة من معنى، أو مستشرقون بالوكالة كما هو حال إليوت. وهذا من الناحية العلمية صحيح إلى حد بعيد.

الهوامش

(1) إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، اسماعيل العثماني، مجلة فكر ونقده، تعريب فخري صالح، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، العدد 3، ديسمبر 1999: 39.

(*) يمكن للقارئ الذي يطالع كتب إدوارد سعيد المذكورة أن يلحظ بأن أغلبها قد تناول الاستشراق أو أحد مظاهره من حين إلى آخر، فمثلاً كتاب (تغطية الإسلام) يمثل تكملة لكتاب (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية)، وركز فيه على نظرة الغرب إلى العالم الإسلامي وكيف تم تغطيته والأحداث التي تقع فيه، عبر الدراسات الأكاديمية الاستشراقية، والتغطية الأخبارية والإعلامية.

(2) ينظر الوعي المحلق، يحيى بن الوليد، رؤية للنشر - القاهرة 2010: 317. وينظر: النقد الثقافي، ايزابرجر ترجمة وفاء ابراهيم، المجلس الأعلى للفنون - مصر 2003.

(3) ينظر (م، ن) : 318.

(4) النقد الثقافي، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط3، 2005: 83-84.

(5) ينظر النقد الثقافي مدخلاً للوحدة والتأليف، نقد الثقافة والنسق، محمد همام، دراسة منشورة على الشبكة العنكبوتية، (الملتقى للإبداع الفكري)،
725&id = 18http\\www.almultaka.net\showMaqal.php?cat =

(6) النقد الثقافي، المصدر السابق : 15.

(7) ينظر المصدر نفسه : 16.

(8) الثقافة والامبريالية، ادوارد سعيد، تعريب كمال أبو ديب، دار الآداب - بيروت ط3، 2004: 78.

(*) هناك من يميز بين النقد النسوي وبين النقد الأنثوي، فيعتبر أن النقد النسوي الذي يدافع عن حقوق المرأة ودورها في المجتمع من الممكن أن يكتب فيه ويمارسه الرجال المناصرون لقضايا المرأة، أما النقد الأنثوي فهو نقد يمارس من قبل العنصر الأنثوي فقط، أي لا يمارس الرجال هذا النوع من النقد .

(9) صور المثقف، إدوارد سعيد، تعريب، غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996: 13.

(10) ينظر (م، ن) : 37.

(11) ينظر إدوارد سعيد ناقد الاستشراق، خالد سعيد، مركز الحضارة للتنمية - بيروت 2011: 161.

(12) إدوارد سعيد مفارقة الهوية، بيل أشكروفت وآخرون، تعريب سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر - دمشق، 2002:24.

(13) (م، ن) : 46.

(14) ينظر الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، محمد أركون وآخرون، تعريب : هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، ط 2: 175.

(15) مقال إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، شبكة النت.

(16) النص والعالم والناقد، إدوارد سعيد، تعريب عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب - دمشق 2000: 8.

(17) ينظر (م، ن) : 41.

(18) ينظر العالم والنص والناقد، مصدر سابق : 25-30.

(19) ينظر التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس الى توينبي آلبان. ج، تعريب عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط 1، 1969م : 2/ 24.

(*) ماري آن، روائية بريطانية، وجورج اليوت اسم الشهرة.

الاستشراق في القراءات العربية

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي*

تصدير: تأصيل المفهوم "الاستشراق"

نحاول في هذا المدخل التأسيس لمفهوم الاستشراق والفضاء الثقافي وعرض مقارنه له بالنقد الثقافي لما بعد الكونيالي.

أولا: الخطاب الاستشراقي الكونيالي وفضائه الثقافي

التعريف: الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، لهذا جاء معنى الاستشراق - في اللغات الغربية - بالدلالة ذاتها اذ "في اللاتينية تعني كلمة Orient: يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية تعنى كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزية، Orientation وorientate تعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي"، ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمّى السنة الإعدادية Orientation. وفي الألمانية تعني كلمة Sich Orientiern "يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما"[1].

(*) جامعة الكوفة كلية الآداب، فلسفة.

إذ الاستشراق تعبير يطلق على كل ما يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وايضا كان يشمل الاستشراق ومازال يهتم بالشعوب الشرقية عموماً التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا. وعند مراجعة النشاطات الاستشراقية نجد أن هذه المناطق بدأت تتخصص بدراسات خاصة بها مثل الدراسات الصينية أو الدراسات الهندية أو الدراسات اليابانية، أما الأصل فكانت كلها تضم تحت مصطلح واحد هو "الاستشراق". ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما .

ويرى رودي بارت أن الاستشراق[2] هو "علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[3] ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"[4] ثم أن "آربري" في بحث له في هذا الموضوع يقول "والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق) كان في سنة 1638 أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية" وفي سنة 1691 وصف آنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه (استشراقي نابه) يعنى ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية. وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق"[5] فيما يوصل ظهور هذا المفهوم في اللغة الفرنسية مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى "إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت

ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية[6].

رغم هذه المسحة الموضوعية في تحديد التعريف إلا أن الاستشراق يبقى يمثل تصورات الذات الغربية عن الشرق كما يقول حسن حنفي "الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)"[7] مما يجعل التعريف يخضع لموجهات الرغبة والياتها فالشرق هو "الشرق بالنسبة لنا ذلك المكان الذي يعيش فيه أغلب العرب والمسلمين، فيه أجزاء كبيرة من آسيا وأجزاء أخرى من أفريقيا، متمثل بدول مثل الهند وباكستان وإيران وأندنوسيا وماليزيا والمشرق العربي ودول المغرب العربي وبعض دول أفريقيا السوداء.

الشرق: ذلك المكان الذي يمثل بالنسبة للغرب، بلاد السحر والفن، ومسكن الروح، منبع الخيرات، بلدان الشرق، بلدان الثراء والكنوز، متمثلة بآثاره، لاسيما آثار بلاد الرافدين وبلاد النيل. إذن الشرق يمثل في ذهن الغربي تلك الأرض التي تحتاج إلى مستثمر، ولا يوجد مستثمر غيره، فهو من يمتلك العقل والتقنية متمثلة بالعلم، بينما الشرق جاهل يعيش عوالم السحر والشعوذة، ولا بد من معين يعينه على أن يعي أهمية المكان الذي يعيش فيه، ولتنشيط هذا الوعي مقابل، هذا المقابل هو استثمار الأرض واستغلال البشر. وهذا لا يتم إلا عن طريق الاستعمار، تلك الكلمة التي تحمل دلالة الاستغلال وفي الوقت نفسه دلالة الأعمار"[8].

لذا كانت لهذه الظاهرة أسباب كثيرة شكلت بطانة نفسية خلقت حول الأخر صور Image نمطيه Stereotype وتمثيل Mirepresent له قوالبه الجاهزة مما يجعله موضوع يتسم بالثبات "نجد أن عملية التنميط بوصفه تعميما مبالغا فيه حول سلوك أو سمات لأعضاء جماعات خاصة.فالتنميط العرقي racial والاثني Ethnic يمكن أن يكون ايجابيا أو سلبيا وعلى الرغم من انه كثيرا ما يكون سلبيا.ونجد أن العمليات التنميطية تتكون من عمليات تصنيف للجماعة المختلفة عن الذات، وتبسيط لصفاتها بشكل مبالغ فيه وتعميم ثابت

نسبيا وملئ بإحكام القيمة ويرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها"[9] والتنميط يؤدي كما تشير الباحثة إلى اختراع Othering بوصف العملية بجملتها لا تعدو كونها؛ إما موقف دفاعي عن النفس أو محاولة تحجيم الآخر لكن تبقى العملية ذات ثنائية بنيوية الذات Subject/ الآخر Other ومن هنا جاء مصطلح Otherness الآخرية إذ تشير إلى: التميز الذي يقوم به الإنسان ليفرق بين نفسه والآخر من حيث الاختلافات العقلية، والاثنية Ethnic والجنسية Sexual[10]. وقد يتحول الآخر المختلف بسبب العرق من ذكره ليوصف بأنه منطقة جغرافية - وخير مثال لهذا الشرق وهنا ادوارد سعيد كان قد نظر لمجموعة من المواقف والممارسات بوصفها استشراقا بوصفه: ممارسة عقلية غريبة، تكشف مظهرا من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر على وفق رؤية محددة، وعبر منظور خاص[11]، ضمن هذه الإستراتيجية يمكن ان نفهم المشروع الاستشراقي والتمثيل الذي يقدمه عن الأخر الشرقي، إذاً فصورة الشرقي في ذهن الغربي تحمل هذه الرؤى والتي ملخصها:

1 - أن الشرقي يغلب الإيمان على العقل. وبالتالي، يغلب الدين على العلم، يعيش حالة متأصلة من حالات التخلف والجهل.

2 - يعد السحر والشعوذة مكونين أساسيين من مكونات العقل الشرقي.

3 - ليس لديه القدرة على استثمار الأرض والخيرات نتيجة لهذه العقلية الخرافية.

4 داخل الأسطورة مع الدين، مما يجعل هذا العقل بعيدا عن الإيمان بالسببية والضرورة، بمعنى ان العقل الشرقي عقل عرفاني في مقابل العقل الغربي الذي هو بطبيعته عقل برهاني استدلالي، وذلك ما ذهب إليه أغلب المستشرقين، لا سيما«رينان» المستشرق الفرنسي الذي بنى نظريته في ضوء الاعتقاد القائم على القول بوجود عقلين: عقل «سامي» بطبيعته عقل سحري غنوصي باطني يمثله اليوم العرب والمسلمون، وعقل «آري» بطبيعته استدلالي برهاني يمثله اليوم الغرب متمثلا بأوربا.

5 - في المقابل، هناك صورة أخرى تحمل في طياتها انطباعا إيجابيا عن الشرق، وإن كانت لا تخلو من بعض الرؤى الآنفة الذكر. هذه الصورة هي: أن الشرق يمثل الملاذ الآمن الذي يجسد الفردوس الأرضي، لذلك نجد الكثير من المستشرقين يكتبون عن سحر الشرق لصفاء سمائه، ونقاء هوائه، وهو مهبط الأنبياء والرسل.

6 - تصوير الشعب المسلم على أنه يمثل تهديدا حقيقيا للعالم المسيحي، وقد تصورت أوربا في مطلع العصور الوسطى أن هناك شعبا هائجا اسمه العرب أو "السراسنة" نسبة إلى سارة زوج النبي إبراهيم. صورتهم هذه "الأسطورة" على أنهم برابرة يغزون إسبانيا وإيطاليا[12]. موجهات القراءة الاستشراقية: ليس من قبيل المبالغة بل أن شكلت عبر أدبياتها أفكار ومفاهيم وتصورات خاطئة حيال الشرق العربي الإسلامي هي حصيلة تراكمت منذ القرون الوسطى وعبر عصور التنافس والصراعات العسكرية (الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والأندلسية بخاصة) فالذاكرة وتوجساتها اتجاه الأخر وأثرها في بحوث المستشرقين حول الإسلام فإنها في الأغلب تأثرت (بالأخطاء والانطباعات المشوبة بالضغائن والتوجساً التي توارثها الفكر الأوروبي منذ العصر الوسيط والترسبات النفسية والعاطفية التي جرفها إليه الفكر والثقافية الشائعة في أوروبا عن العرب والإسلام.أعتقد بأن هذه الصورة المشوهة لم تكن من ابتداع وسائل الدعاية المضادة للعرب فقط، بقدر ما كانت تعكس كذلك توصلاً للملامح الأساسية لهذه الصورة، وهي الملامح التي ساهم في رسمها وتشكيلها كتاب ومفكرون أمريكيون أبان القرن التاسع عشر، مؤسسين أفكارهم على ما وردهم من إرث خاطئ وملتوٍ من أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أن كتاب قرن التاسع لم يكونوا يريدون الإساءة إلى العرب والإسلام على نحو معتمد أو مباشر، إلّا أن ما قدموه من آراء وتصويرات كان قد شكل فضاءً مفتوحاً للتحوير وقابلاً للتشويه والحرف، الأمر الذي جعل الطريق معبدة لأصحاب الأغراض السياسية في القرن العشرين لتشويه صورة العرب، ماضياً وحاضراً[13].

التأسيس وأبرز الشخصيات: لاشك أن الاستشراق وليد إشكالية محددة إلا وهي الدولة الحديثة كانت تمثل مهيمنة لها موجهاتها الحديثة التي ارتبطت بالخطاب الحداثوي والنزعة العلمية والحقبة الكونيالية؛ منذ اواخر القرن الثامن عشر تحويل الدولة الى ديمقراطية وقد انبثقت الديمقراطية والدولة القومية كتوأمين من الثورة الفرنسية اما من ناحية حضارية فكلاهما يوجدان في ظل القومية وينعكس تاريخ نشوء الدولة القومية في تاريخ مفهوم الأمة Natio فهذه الكلمة كانت تعني عند الرومان إلهة الولادة والاصل فالامم جماعات اصل متدرجة جغرافياً بوساطة المسكن والجوار وحضارياً بوساطة الاشتراك في اللغة والعادات والتقاليد لم تندمج سياسياً بعد في تنظيم رسمي ويستمر استعمال مفهوم «الامة» وكما يقول الارنست رينان Ernest: «إن وجود الأمة هو تصويت يومي»[14] ومع هذا فان فكر الدولة تبقى قائمة فكراً على الإكراه والطاعة المقترنة بالخضوع (يميز الدولة عن غيرها من المجتمعات، حقها في طلب الطاعة)[15]. أما المناخ الذي تجري فيه عملية التشكل فهو مناخ الحداثة، البيئة التي تجري فيها عملية تشكل الأمة الحديثة هي بيئة الحداثة والتمدن، التي تنضج الشروط الموضوعية والذاتية وتجعل منها شروطاً كافية لتشكل الأمة. لم يكن تشكل الأمة/ الأمم الحديثة سوى نتيجة موضوعية لجملة من العمليات أو السيرورات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والعلمية والتقنية والسياسية والفكرية والأخلاقية كانت كلها تذهب في اتجاه واحد، نحو مجتمع مدني حديث ودولة سياسية حديثة، أي نحو عقد اجتماعي وسياسي وأخلاقي بين أفراد تحرروا من الروابط الأولية والعلاقات الطبيعية، والذي حررهم بداية هو العمل/الإنتاج الاجتماعي الحديث.

في ظل هذه الدولة تم التحول في خطاب الحداثة من خطاب التنوير الذي جاءت به الثورة الفرنسية إلى الخطاب الكونيالي القائم على الاستعمال والهيمنة من اجل البحث عن الأسواق والمواد الأولية والعبيد من هنا تم وضع أو بوادر الاستشراق من اجل معرفة الأخر حتى يتم السيطرة علية بعد الاستكشافات الجغرافية حيث خلفت تلك الأوضاع انقساما إذ لا ينقسم

العالم فقط إلى غرب وشرق فهذا تقسيم تاريخي أساسه عقائدي وسببه النزاعات والحروب التي اندلعت على مر العصور والتي كونت الأحلاف والاستقطاب؛ ولكنه أيضا ينقسم إلى شمال وجنوب وهذا تقسيم جغرافي أساسه اقتصادي يكون فيه الشمال هو الغني المزدهر والمتطور والجنوب هو الفقير النامي والمستضعف ولذلك تكونت العقد والصور المزيفة وتكاثرت الانتقادات باحتقار ومخادعة دول المركز الموجودة في الشمال وخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية وشمال آسيا ممثلة في الاتحاد الروسي واليابان لدول الأطراف ومناطق الظل الموجودة في الجنوب وخاصة في إفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية وجنوب آسيا وشرق أوروبا وجنوبها.

جذور السابقة للخطاب الاستشراقي:

يعودون بعض المؤرخين به إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين، بينما يرجعه كثيرون إلى أيام الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري. وأنه نشط في الشام بواسطة الراهب يوحنا الدمشقي في كتابين الأول: حياة محمد. والثاني: حوار بين مسيحي ومسلم. وكان هدفه إرشاد النصارى في جدل المسلمين. "فقد أسهم يوحنا الدمشقي، بشكل تأسيسي، في رسم بعض ملامح المسلم، ذلك انه حاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين، على نحو لا يخلو من الخبث بالسرازانيين (Saracens). ويبدو إن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الايتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة. كذلك يصف المسلمين ب (المفسدين). وصّور، من جهة ثانية، الرسول الكريم ﷺ على انه واحد من إتباع بدعة اريان وبانه استقى من الاريانية القائلة بان: (الكلمة) و(الروح) لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد كما يعتبر القرآن نتاج لأحلام اليقظة ويصور الرسول الكريم ﷺ كشخص مضلل وينتقد، بقوة ما يعتبره معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين"[16]. وأيا كان الأمر فإن حركة الاستشراق قد انطلقت بباعث

ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية.وقد وصف تلك العلاقة (مونتغومري واط) إن أوربا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لايمكن لأي باحث جاد إن يتعامل معها بلا مبالاة. تتمثل الأولى في (الصورة الشائهة تماما التي ولدتها أوربا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الايدولوجيا الصليبية من ترسخيه في قلوب وعقول الأوربيين عن ألذات وعن الأخر)، وجاءت الصور المشوهة للإسلام ليتعين النظر إليها بأنها إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوربية[17] وهناك رؤية فكرية تهيأت في القرن الثاني عشر، ثم توسعت في القرن الثالث عشر والرابع عشر، لتمتد حتى العصر الاستعماري دونما تغيير في أسسها المكونة، وهذه الرؤية من عداء للنبي وللإسلام موقف صدامي رافض الإسلام بالنبذ والإقصاء، الذي جسد بعدا سياسيا اتخذ ثلاثة إبعاد. نقد الرسالة القرآنية وحياة النبي الكريم ﷺ والمؤسسات الاجتماعية الإسلامية. ولقد شكل هذا الموقف تحولا في التعامل مع الإسلام إذ يقول (بطرس الجليل) رئيس دير كلوني الذي قام بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرض إلى الإسلام والمسلمين فقال:) يجب إن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية) فتشكل لهذا الغرض فريق من المترجمين كانت مهمته ترجمة القرآن، لقد أدرك انه لأبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها.إن ذلك التصور الذي أقامه الفكر المسيحي في ظل مهيمنة الكنيسة (يرجع لعنف الأحكام المتخيلة على الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة قوة تمكنت من انتزاع مناطق شاسعة من سيطرة المسيحية (...) أفضى إلى تكوين الصور النمطية التكوينية للوعي واللاوعي المسيحي من الإسلام طيلة الزمن الوسيط[18] وعلى هذا الأساس يمكن متابعة ظاهر الاستشراق في العصر الوسيط عبر الاتي:

- وقد بدأ الاستشراق اللاهوتي بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام 1312م وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية.

- لم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن

عشر، فقد ظهر أولا في إنجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م كما ادرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م.

- هربر دي أورلياك (938-1003م) من الرهبانية البندكتية، قصد الأندلس، وقرأ على أساتذتها ثم انتخب - بعد عودته - حبرا أعظم باسم سلفستر الثاني 999-1003م فكان بذلك أول بابا فرنسي.

- في عام 1130م قام رئيس أساقفة طليطلة بترجمة بعض الكتب العلمية العربية.

- جيرار دي كريمونا 1114-1187م إيطالي، قصد طليطلة وترجم ما لا يقل عن 87 مصنفا في الفلسفة والطب والفلك وضرب الرمل.

- بطرس المكرم 1094-1156م فرنسي من الرهبانية البندكتية، رئيس دير كلوني، قام بتشكيل جماعة من المترجمين للحصول على معرفة موضوعية عن الإسلام. وقد كان هو ذاته وراء أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية 1143م التي قام بها الإنجليزي روبرت أوف كيتون.

- يوحنا الإشبيلي: يهودي متنصر ظهر في منتصف القرن الثاني عشر وعني بعلم التنجيم، نقل إلى العربية أربعة كتب لأبي معشر البخلي 1133م وقد كان ذلك بمعاونة إدلر أوف باث.

- روجر بيكون 1214-1294م إنجليزي، تلقى علومه في أكسفورد وباريس حيث نال الدكتوراه في اللاهوت، ترجم عن العربية كتاب مرآة الكيمياء نورمبرج 1521م(19).

- رايموند لول 1235-1314م قضى تسع سنوات 1266-1275م في تعلم العربية ودراسة القرآن وقصد بابا روما وطالبه بإنشاء جامعات تدرس العربية لتخريج مستشرقين قادرين على محاربة الإسلام. ووافقه البابا. وفي مؤتمر فينا سنة 1312م تم إنشاء كراس للغة العربية في خمس جامعات أوربية هي: باريس، اكسفورد، وبولونيا بإيطاليا، وسلمنكا بأسبانيا، فضلا عن جامعة البابوية في روما.

- قام المستشرقون بدراسات متعددة عن الإسلام واللغة العربية والمجتمعات المسلمة. ووظفوا خلفياتهم الثقافية وتدريبهم البحثي لدراسة الحضارة الإسلامية والتعرف على خباياها.

- وقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماما حقيقيا بالحضارة الإسلامية وحاول أن يتعامل معها بموضوعية. وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال. ولكن حتى هؤلاء الذين حاولوا أن ينصفوا الإسلام وكتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يستطيعوا أن ينفكوا من تأثير ثقافاتهم. وهذا يعني أن أي تصنيف للمستشرقين إلى منصفين ومتعصبين هو أمر تختلف حوله الآراء[20].

إما الخطاب الاستشراقي الحديث:

فقد كانت له مسوغاته التي جعلته يرتبط بالإشكالية الحديثة وفضاءها الثقافي لاشك ان الهدف هو الهيمنة على الأخر المسلم "وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب على الشرق الإسلامي"[21] عندما تكون المعرفة واقعة تحت تأثير أوهام الثقافة وإحكامها القبلية عن الأخر، وحاجات السلطة لتبرير الهيمنة فقد هيمنت هذه الرؤية الاداتية على الفكر الأوروبي هو العقلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم كان على الإسلام أن يكون نقيضاً كلياً له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكامل وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص وهو النموذج الإسلامي؛ يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجعاً وحيداً للعالم لا أكثر، يخترع الإسلام من تصوراته الذاتية قبل أن يتأمله بمقارنة موضوعية. لهذا يستطيع "ماك دونال" أن ينسب إلى الإسلام عدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء»[22].

أولاً: الهدف السياسي:

وقد كان الخطاب الاستشراقي ذو صلة بالخطاب السياسي من اجل التعرف على الأخر والسيطرة علية أي تعاضدت في الخطاب الاستشراقي السلطة والمعرفة مما جعلت منه خطابا واسع الانتشار اذ في القارة الأمريكية وحدها حوالي تسعة آلاف مركز للبحوث والدراسات، منها حوالي خمسين مركزاً مختصاً بالعالم الإسلامي، ووظيفة هذه المراكز تتبع ورصد كل ما يجري في العالم، ثم دراسته وتحليله مقارناً مع أصوله التاريخية ومنابعه العقائدية، ثم مناقشة ذلك مع صانعي القرار السياسي، ومن ثم تُبنى على أساس ذلك الخطط والاستراتيجيات، وتحدد وسائل التنفيذ لقد أصبح كل شيء خاضعاً للدراسة والتحليل، ولعل المختبرات التي تخضع لها القضايا الفكرية والدراسات الإنسانية أصبحت توازي تلك المختبرات التي تخضع لها العلوم التجريبية.؟

إذ ثمة تلازم بين المعرفة والسلطة إذ كل ما يصدر عن الغربيين ولأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن،رغم الطابع ليس علمي بشكل كامل؛لأنه يحوي شئ من الايدولوجيا التي ارتبطت بالنهج المعتمد في إشباع أهدافه القائمة على السيطرة التي جعلت من الثقافة والمتأثرين بها: منهجا ورؤية قائمة على جعل متلقيها إتباع لها سواء كانوا غربيين أو من العرب المسيحيين الذين تم تلقينهم هذه الثقافة أو من المتأثرين بها من المسلمين فهم يعتمدون نفس الأدوات ويتقمصون نفس القناعات، لهذا ظهرت المهام التي يرمي لها الهدف السياسي هي:

1) إضعاف روح الإخاء بين المسلمين والعمل على فرقتهم لإحكام السيطرة عليهم.

2) العناية باللهجات العامية ودراسة العادات السائدة لتمزيق وحدة المجتمعات المسلمة.

3) كانوا يوجهون موظفيهم في هذه المستعمرات إلى تعلم لغات تلك البلاد ودراسة آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسونها ويحكمونها.

4) في كثير من الأحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات لسبر غور حالة المسلمين وتقديم النصائح لما ينبغي أن يفعلوه لمقاومة حركات البعث الإسلامي.

نظر الغربيون أن الديمقراطية الغربية هي أفضل نظام توصل إليه البشر حتى الآن، ولذلك فهم يسعون إلى أن يسود هذا النظام العالم أجمع، ومن بين الدول التي يريدون لنظامهم أن يسودها في البلاد الإسلامية، وقد سعوا إلى هذا من خلال عدة سبل وأبرزها هو انتقاد النظام السياسي الإسلامي رغم أن الدول الإسلامية لم تطبق الشورى أو حاكميه الأمة بل أنها دول استبدادية ساهمة في ضعف الأمة المرتهنة إلى إرادة الحاكم المستبد الذي ساهم بسياسة الاختراق الغربية أن تنجح في فرض الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي والعربي.

ثانياً: الهدف الديني:

لقد كان الاستشراق وليد الاحتكاك بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني أيام الصليبيين، وعن طريق السفرات والرحلات ويلاحظ دائما أن هناك تقاربا وتعاونا بين الثالوث المدمر: التنصير والاستشراق والاستعمار، والمستعمرون يساندون المستشرقين والمنصرين لأنهم يستفيدون منهم كثيرا في خططهم الاستعمارية، كان الدافع الأساسي هو الجانب اللاهوتي النصراني بغية تحطيم الإسلام من داخله بالدس والكيد والتشويه، ولكن الاستشراق بعد ذلك وفي الآونة الأخيرة بدأ يتحلل من هذا القيد نوعا ما ليتوجه توجها أقرب إلى الروح العلمية.كان هذا الهدف وراء نشأة الاستشراق، وقد صاحبه خلال مراحله الطويلة، وهو يتمثل في:

1) التشكيك في صحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم.

2) التشكيك في صحة القرآن والطعن فيه.

3) التقليل من قيمة الفقه الإسلامي واعتباره مستمدا من الفقه الروماني.

4) النيل من اللغة العربية واستبعاد قدرتها على مسايرة ركب التطور وتكريس دراسة اللهجات لتحل محل العربية الفصحى.

5) إرجاع الإسلام إلى مصادر يهودية ونصرانية بدلا من إرجاع التشابه بين الإسلام وهاتين الديانتين إلى وحدة المصدر[23].

6) العمل على تنصير المسلمين.

7) الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والأخبار الموضوعة في سبيل تدعيم آرائهم وبناء نظرياتهم.

8) لقد كان الهدف الاستراتيجي الديني من حملة التشويه ضد الإسلام.

9) وقد ترك الهدف اثر بارز في الأخر المسلم من اعتماد المنهج المعتمد في المعالجة بالإضافة التحليلي التجريبي إلى الرؤية العدمية والمتمركزة حول المركزية الأوربية في النظر الى العالم الإسلامي بوصفه المختلف أو العدو مما يبرر الهيمنة عليه[24].

وقد ترك هذا العامل اثر في ظهور تيار من المفكرين والعلماء والسياسيين وحتى الناس العاديين أو العامة الذين نادوا:

أ - ومن تأثير الاستشراق في المجال العقدي الاهتمام المبالغ فيه بالصوفية وبخاصة فتجدهم يجعلون لابن عربي مكانة خاصة في النشاطات الاستشراقية، ويجذبون أبناء المسلمين لمثل هذه الاهتمامات.وهذا لها موجها تعود إلى محاولة الاستشراق النظر إلى الأخر من خلال الذات المسيحية التي وجدت في التصوف الأقرب إليها إلا أن هذا الأمر ليس الوحيد بل أن الاهتمام بالتصوف كان له مقاصد أخرى كالحوار والتثاقف كما لدى المستشرقة الألمانية: انه ماري شيمل "في كثير من كتبها تطلعت المستشرقة الألمانية الراحلة إلى التصوف كجسر بين الأديان والحضارات، ورأت أن التصوف ليس مجرد زهداً رومانسياً يقتصر على نفي الدنيا، بل إنه إحياء للقلوب وخلع للمعنى على ما لا معنى له، لننعم عن طريق التصوف بحرارة الوجد، ونتفهم اختلاف

الآخر، وهو ما نحن بأمس الحاجة إليه اليوم ليحيا البشر على كافة أجناسهم وأديانهم وثقافاتهم بسلام سوياً»[25].

ب - كما أن من اهتمامات الاستشراق بالفرق المقصية من الخطاب المركزي سابقا مثل: والإسماعيلية وغيرها من الفرق المهمشة.

جـ - وقد حرص الاستشراق والتنصير على إنشاء المدارس والجامعات الغربية في العالم الإسلامي، فمن ذلك الكلية الإنجيلية التي تحولت إلى الجامعة الأمريكية التي لها فروع في كل من القاهرة وبيروت واسطنبول ودبي.ساهمة بالتأثير الحداثوي الغربي في المنطقة[26].

ثالثاً: الهدف التجاري:

لقد كانت المؤسسات والشركات الكبرى، والملوك كذلك، يدفعون المال الوفير للباحثين، من أجل معرفة البلاد الإسلامية وكتابة تقارير عنها، وقد كان ذلك جليا في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع والعشرين. وكان لهذا تأثير: إذ الغرب سعى إلى نشر الفكر الاقتصادي الغربي الاشتراكي والرأسمالي وذلك بمحاربة النظام الاقتصادي الإسلامي تشجيع الصناعة في البلاد الإسلامية دون الاستعداد الكافي لها، وإهمال قطاع الزراعة فقد اقتنع العالم العربي بأن النهضة الحقيقية إنما تكون في الصناعة، ولذلك أهملت الزراعة إهمالاً شبه كلي، مع أن نهضة الغرب الصناعية بدأت بالاهتمام بالزراعة وما زال الغرب يسيطر على إنتاج الحبوب والمواد الغذائية الأساسية في العالم. ممكن أن نرصد التجربه الامريكية في اول مسعى لها خارج اراضيها " ونظراً إلى هذا الإخفاق في كسب ود حكام الجزائر وليبيا بخاصة، عمدت الحكومة الأمريكية إلى تأسيس وإطلاق قوة بحرية خاصة من ست سفن (لم يزل الأسطول الأمريكي في البحر المتوسط يسمى بـ «الأسطول السادس» نسبة للسفن الست لحماية الأنشطة البحرية الأمريكية في هذه المناطق. وقد حدثت مناوشات عسكرية قرب السواحل الليبية بين هذه السفن والملاحين المحليين: وتعد هذه الاحتكاكات أول حرب تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها خارج حدودها

الإقليمية عام 1801م. وعلى الرغم من فشل هذا الأسطول الصغير في تأمين السيطرة على الشريط الساحلي الليبي، بقيت هذه المغامرة العسكرية الأولى راسخة في الذاكرة الأمريكية، إذ يستذكرها جنود البحرية الأمريكية صباح كل يوم وهم يرددون النشيد القومي الخاص بقواتهم. ولكن علينا هنا أن نتريث خشية سوء الفهم، ذلك أن هذه الاحتكاكات المحدودة لم تكن قط من ذات النوع الذي جسدته المداخلات العسكرية الأوروبية (الفرنسية والبريطانية والبرتغالية مثلاً) في تلك الحقبة وما سبقها. بينما كانت الأساطيل الأوروبية تسعى إلى بناء إمبراطوريات من خلال عملية الضم أو إلى ضمان طرق التجارة الرئيسية مع الشرق الأقصى من خلال تأسيس قواعد حماية ثابتة في المضايق العربية، لم تكن أمريكا آنذاك تفكر بتأسيس إمبراطورية على الطريقة الأوروبية، بقدر ما كانت ترنو إلى استكشاف الشرق العربي واستشراف آفاق تأسيس أواصر اقتصادية وتجارية مع أقاليم البحر المتوسط والمناطق المتاخمة له"[27].

رابعاً: الهدف العلمي الخالص:

بعضهم اتجه إلى البحث والتمحيص لمعرفة الحقيقة خالصة، وقد وصل بعض هؤلاء إلى الإسلام ودخل فيه، نذكر منهم:

1 - توماس أرنولد الذي أنصف المسلمين في كتابه الدعوة إلى الإسلام.

2 - المستشرق الفرنسي رينيه فقد أسلم وعاش في الجزائر وله كتاب أشعة خاصة بنور الإسلام مات في فرنسا لكنه دفن في الجزائر.

الاستشراق الأكاديمي: أما الاستشراق الأكاديمي فهو المنهج الأرصن والأهم، وكل الأنماط السابقة والمناهج إنما ترجع في نشأتها إليه، فغالباً ما يتلقى المستشرق السياسي أو الديني وإلى حد ما الأدبي عملية إعداد تمهيدية أساسية على أيدي نظيرهم الأكاديمي إن أهم سمات النشاط الأكاديمي الاستشراقي الاهتمام باللغة العربية أو أحد أهم السمات اللغات السامية، وتعمق مع حركة النقد للنصوص في العهد القديم خلال القرن التاسع عشر، وأن الكتاب المقدس وكأنه وثيقة تاريخية يجب أن تخضع للنقد والتحليل.

ولم يصبح للدراسات الإنسانية حقل خاص به إلا في مطلع القرن العشرين على أيدي المستشرق الألماني كارل هاينريش وبيكر والهولندي ستوك هور خروينة والنمساوي اكناس كولد زيهر[28]

"المقاربة الأولى: في أنسنة التراث عند محمد أركون".

الانسنة الإطار المفهومي

1. المعنى اللفظي أو الظاهر للموضوع:

يتعلق الأمر بمضمون الموضوع "الانسنة"، والواضح كما ينتج من تفسير مصطلحاته، ويمكن أن يحيل المعنى اللفظي إلى عدد من المستويات الدلالية في حالة امتلاك الموضوع لمعاني مختلفة أو في حالة فهم الموضوع بطرق متعددة ذلك أن من شأن التحديد الدقيق لهذه المستويات الدلالية أن يسمح لنا الإمساك بالموضوع وعرض ثرائه وسعته في نفس الوقت حيث نلاحظ المعنى اللفظي لمفهوم "الانسنة" فالينبوع الدافق الثري للوجود الحي هو دائما الإنسان، والإنسان فحسب، وان نسي هو أو تناسى هذا الأصل، فانشق على نفسه وفرض عنصرا من عناصره الوجودية على الآخر، حتى يجعل الصلة بينهما صلة التابع والمتبوع.

وبالتالي يشكل مفهوم العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم "النزعة الإنسانية" Humanism وهناك اختلاف بين مفهوم "الأنسنية" للدلالة على النزعة الإنسانية، والقائلة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، تمييزا لها عن "الإنسانيات" باعتبارها مادة الدراسة الجامعية التي تعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصرا بوصفها دراسة المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. وكذلك تمييزا لتلك النزعة عن "الإنسانوية" التي تستخدم للدلالة على الميل أو النزوع إلى الإنسانية أو ادعائها..ويعود الفضل في نحت مصطلح الأنسنية (كمرادف للمصطلح الغربي Humanism) للأستاذ فواز طرابلسي، في إطار

ترجمته لآخر مؤلفات الراحل إدوارد سعيد، وهو كتاب "الأنسنية والنقد الديمقراطي Humanism and Democratic Criticism، فقد اقتضت الترجمة الوافية نحت مصطلح عربي يستوعب المضامين الفكرية التي أودعها سعيد كتابه الأخير، والتي تبرز تطوره الفكري والأدبي وقد توج في التزامه النهج الأنسني)[29].

2. التحليل الدلالي للموضوع:

نتوجه هنا إلى تحليل عميق لمعاني مصطلحات الموضوع وتعريف التيمات التي يقترحها ونوع المفردات اللغوية المستخدمة وما يمكن تسميته بـ"سجلات المعاني" بالإضافة إلى بنية الموضوع في حد ذاته(إثبات أطروحة سجالية: وهذه الأطروحة يمكن أن نستشفها:

أولا: التعريفات التي قدمها أهم الفلاسفة في هذا المجال هي الآتية: التعاريف الفلسفية للأنسنية:

تعريف شيلر F.C.S.Schiller: "الأنسنية" هي أبسط وجهات النظر الفلسفية، وقوامها هو إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخص كائنات بشرية، تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته. وطبقا لما أورده الفيلسوف شيلر في كتابه "دراسات في المذهب الإنساني" Studies in Humanism، لا خلاف بين الأنسنية وبين آراء الناس فيما تواضعوا عليه من أمور الواقع، فهي لا تنكر ما اصطلح الجمهور على وصفه بصفة "العالم الخارجي".

تعريف أورده دي روجمون Denis de Rougemont: في كتابه "سياسة الشخصية" Politique de la Personne، المنشور عام 1934، ما نصه: "إن المذهب الإنساني ـ يقصد الأنسنية ـ يدل على نظرة عامة عن الحياة (السياسية، والاقتصادية، والخلقية)، تدور على الاعتقاد بأن خلاص الإنسان يتحقق بالجهد الإنساني وحده. وهو اعتقاد مخالف كل المخالفة للعقيدة المسيحية التي تذهب إلى أن خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الإيمان".

تعريف جاك ماريتان Jacques Maritain: في كتابه "الأنسنية المتكاملة" Integral Humanism، المنشور عام 1936. فقد عرف ماريتان هذا الموقف بأنه ذلك الذي يحاول أن يجعل الإنسان إنسانيا حقا، وأن يظهرنا نحن البشر على عظمته الأصيلة حين يجعله مساهما في كل ما يمكن أن يوفر ثراءه في الطبيعة وفي التاريخ. انه الموقف الذي يطلب إلى الإنسان أن ينمي الإمكانيات المنطوية فيه، وأن يذكي قواه المبتدعة وحياة العقل، ويسعى إلى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقي أدوات وذرائع لحريته.

ثانيا: يمكن أن نتوصل إليها في "المنهج الأنسني" المنشود: التعريف بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسبا لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. ففي رحاب الأنسنية لا يوجد سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأسا على عقب، ولا يوجد كذلك تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حد ما، وفهمه بشغف بكل ما فيه من عذابات وإنجازات... تنسف الأنسنية جذريا الأطروحة القائلة بان تبجيل ما هو تراثي أو إتباعي يتعارض حتما مع التجديد المستمر للمعطيات المعاصرة. وإذا اتخذنا التاريخ مثالاً، نجد أن الأنسنيين يرونه مسارا غير محسوم، قيد التكوين، لا يزال مفتوحا على حضور الناشئ والمتمرد وغير المستكشف وغير المقدر حق قدره وما يطرحه من تحديات. كما أنهم يرون أن الإنسان هو صانع التاريخ، ومن ثم فهو قادر على اكتناهه عقليا، وفق المبدأ القائل بأننا بشراً ندرك فقط ما نحن صانعوه، أو بالأحرى، نراه من وجهة نظر الإنسان الصانع، فأن تعرف شيئا ما يعني أن تعرف الكيفية التي بها صنع ذلك الشيء... وطبقا لإدوارد سعيد، ليست الأنسنية طريقة لتدعيم وتأكيد ما قد عرفناه وأحسسناه دوما، وإنما هي وسيلة تساؤل وإقلاق وإعادة صياغة للكثير مما يقدم لنا اليوم على أنه يقينات مسلمة، معلبة، مغلقة على النقاش، ومشفرة على نحو غير نقدي، بما فيها تلك الموجودة فيما اصطلح على كونه آراء وأعمالاً خالدة يجري تغليفها برقائق المحرمات الثقافية. فثمة صعوبة في القول بان عالمنا الفكري والثقافي كناية عن مجموعة بسيطة وبديهية من خطابات الخبراء، فالأرجح انه تنافر

مضطرب من المدونات غير المحسومة. فخصائصه العامة تكاد تكون واحدة بين جميع الحضارات:

الخاصية الأولى: معيار التقويم هو الإنسان

أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.

الخاصية الثانية: الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة

ذكرنا آنفا أن أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، والسؤال الذي يطرح نفسه.. كيف للإنسان أن يضطلع بتلك المهمة الشاقة والعسيرة؟! لعمري انه العقل.

الخاصية الثالثة:

تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها مادمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان في الأنسنية، بجعلها إياه معيار التقويم وإشادتها بعقله ورد التطور إلى ثورته الدائمة، فقد بقي علينا أن نقوم بحركة مد وعود إلى الخارج، لا لكي يفنى فيه الإنسان من جديد، بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه. والإنسان في هذا الاتجاه الطبيعي يخضع لعامل غزو الذات للموضوع بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها، بوصفه عالم أدوات.

الخاصية الرابعة:

القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه رغم وجاهة القول بأنه لا يمكن التقدم بالإنسان حتى يصل إلى درجة الكمال وحتى تختفي الآثام والآلام من وجه الأرض، إلا أنه يناط بالأنسني الاعتقاد بأنه يمكن للإنسان أن يتقدم كثيرا، وأن ذلك إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية أو عالية على الكون، ففي هذا أكبر تأكيد لجانب العقل والنشاط والتحقيق الخارجي في الذات الإنسانية.

الخاصية الخامسة: تأكيد النزعة الحسية الجمالية

إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاسكلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي.[30]

3 - ضمنيات الموضوع:

يتعلق الأمر بالنتائج التي يتضمنها الموضوع ويقود إليها في جانبه الخفي، فضمنيات الموضوع هي غالبا المحددة لمعناه العميق ولـ"كثافته الفلسفية" ومن الضمنيات الممكنة نحدد الافتراضات العرضية للموضوع كما هو معطى مسبقا وضمنيا في السؤال نفسه. تشكل فرضيات موضوع معين بالفعل ضمنيات تقيده وتجعله يشتغل كسؤال مما يفرض توضيحها أكثر وهذا ما يتأتى لنا عبر فحص دقيق للمصطلحات المعتمدة والمنتقاة.لنأخذ مثلا تعريف الموضوع: "الانسنة" humanism: القائمة على أصالة الإنسان،وكونه مركز الوجود،وخالق الفضائل ومبدعها.وعلى هذا الأساس قامت النظرية العلمانية التي أهم ركائزها(العقلانية،والانسنة، النسبية، والقطيعة مع التراث)[31].

الواضح كما ينتج من تفسير مصطلحاته، ويمكن أن يحيل المعنى اللفظي إلى عدد من المستويات الدلالية في حالة امتلاك الموضوع لمعاني مختلفة أو في حالة فهم الموضوع بطرق متعددة، ذلك أن من شأن التحديد الدقيق لهذه المستويات الدلالية أن يسمح لنا الإمساك بالموضوع وعرض ثرائه وسعته في نفس الوقت إذ نحن إزاء منهج يعتمد لاهوتاً خاصا في تعامله المباشر مع العالم والإنسان يمنح هذا اللاهوت الأصالة للإنسان،ويؤكد مركزيته عبر رؤية خاصة لله والإنسان والعالم.تقسم هذه

المرحلة أصالة الإنسان إلى بعدين: فردي وجماعي،وقد افرز نظامين متغايرين،بنى النظام الليبرالي بناءه على البعد الأول، فيما بنى النظام الشمولي على الثاني.وقد افرز الموضوعات الآتية:اللاهوت المفضي إلى نفي الإله بوصفه مشرعاً.أصالة الإنسان والتأكيد على فرديته.سلطة الميول بوصفها منشأ حركة الإنسان ونشأته[32]. ولعل وصف "ألان تورين" بالغ الدلالة في هذا المجال إذ يقول: إن فكرة الحداثة اليوم، مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات أكثر من اتحادها بسيادة العقل.هذا النبذ للقيود الاجتماعية والممنوعات الدينية والسياسية، وحرية الحركة والرأي والتعبير طلبات أساسية تنبذ جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والثقافي التي تعوق حرية الاختيار والتصرف باعتبارها أشكالا تم "تجاوزها" أو حتى اعتبارها رجعية[33].

أنسنة التراث عند أركون:

وقد جاء فهم أركون لهذا المفهوم عبر بنائه (إسلاميات تطبيقية) وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية وقد أخضع النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته. فجاء توظيفه لهذا المفهوم محاولة من اجل التحديث والانسنة التي ربطها بالجذر الحضاري الإسلامي الذي شهد فيما بعد حذف وبتر لهذا التجربة الإسلامية، فهو القائل:هناك سببان اثنان يدعواني للحديث عن التجربة الانسية من أجل موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل، الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي - الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر) أنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع عن الإسلام اسم التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي عدت خاصة به من دون غيره (ليس هناك

نزعة إنسانية ألا إنسانية الغرب = هيومانيزم). كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد تشييدها على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية.وأما السبب الثاني فهو فلسفي ذلك أن الانجازات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الانسية تبدو هامشية وباطلة.ولم يبق ألا إرادة القوة الجماعية وإستراتيجية السيطرة عن طريق التقدم والإنتاج الاقتصادية[34]. وفي هذا الصدد ركز علي ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية ولا الثورة الإسلامية أتيح لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كاف كما حصل للثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر. إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة. وبذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي. في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ زمن طويل في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة وقد فعل العالم الإسلامي العكس، إذ أدار ظهره للحداثة، وانه استفاق من نومه التاريخي علي الأمجاد الغابرة وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب على صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلي صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار الأنموذج القومي من أوروبا وأمكن إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا)[35]. أننا هنا نحاول أن نقف عند موقف متميز من مفكر مسلم يفكر داخل الخطاب الإسلامي عبر اللغة الفرنسية وفضاء الحداثة الغربي الذي يريد أن يكون في داخله عامل على الاشتغال على الإسلام، أي أنه ليس مستهلكاً لثقافة الآخر بوصفها مركزا يحاول نقل الآليات إلى ثقافة أخرى تمثل هامشاً، بل أنه يعمل داخل الفضاء الفكري الغربي وعبر اللغة الفرنسية، هذا معناه أنه يشكل ندا داخل ثقافة الآخر التي تغدو عبر هذه المشاركة ثقافة حوارية عالمية فيغدو مرتبطا بها وهذا أنتج أمرين:

الأول: أنه يريد أن يتواءم معها أي مع الفكر الحداثوي فيقول أركون: «الفكر الإسلامي الذي يهيمن اليوم هو وليد تلك الفترة -أي عصر الانحطاط-» ولا علاقة له بفترة الإنتاج والإبداع، أي بالعصر الكلاسيكي. والدليل على ذلك أن الخطابات الإسلامية (أو السلفية) التي أخذت أهمية اجتماعية وسياسية كبيرة منذ عام 1970 تعكس كل أنواع النسيان والحذف والبعثرة والتبعثر والقطيعات التي طرأت على الفكر الإسلامي في الزمان والمكان منذ القرن الخامس عشر، بمعنى أن الإسلام هو استمرار مباشر لإسلام عصر الانحطاط[36] وهذا الكلام متلازم مع ما سبق أي موضوع الانسنة وجذورها في الثقافة العربية الإسلامية عبر التأصيل الذي يجعل من العلاقة مع الغرب علاقة اتصال حضاري فهو بهذا ينتقد مقولة الصراع ويؤكد بدلها على التواصل الحضاري مع الغرب (.. كل تاريخ الفكر الذي ساد في الفضاء المتوسطي. وهذا الفضاء الفكري يتطلب معالجة جديدة: اقصد يتطلب إعادة لملمة ما تفرق منه وإعادة كتابة تاريخه من جديد وبشكل مختلف عما سبق وهذه هي الطريقة الوحيدة للقضاء على الحزازات العتيقة أو على الأقل التخفيف منها. ففي الماضي كان يكتب من وجهة نظر هذه الجهة من دون تلك، واليوم ينبغي أن يكتب بكل عدل وإنصاف من كل الجهات ومن دون استبعاد أو نبذ أي جهة[37]. وفي الوقت نفسه فأنه أيضا يفترض أن على الغرب واجبا اتجاه العرب والمسلمين (أعتقد أنه يمكن لأوروبا أن تساعد الدول العربية والإسلامية على الاندماج في مناخ المعنى والقيم التي أدت إلى انبثاق الهوية الفكرية الأوربية)[38].

أما الأمر الثاني: فهو يفترض أنه على العرب والمسلمين أن يمروا بذات المراحل الأبيستمولوجية التي مر بها الغرب. وهذا أمر غير مبرر في ظل ثورة المعلومات التي اختزلت كل شيء وجعلت الكثير من الأمم من لا يعرف لها ماض كماضينا تغدو ذات شأن في عالم اليوم.ليس بالإمكان عزل الثقافة الإسلامية والتاريخ والدين عن الحداثة بوساطة جدار رقابة علمية. وجدار الرقابة هذا لا يمكن أن يكون في مصلحة المسلمين، بل بالعكس فإن ذلك يعني ضمناً أنهم غير قادرين على المضي مع حقائق العصر (Moderne)

وأن لا قدرة لديهم في مماشاة حقيقة الواقع الحاضر. فقد تصوره البعض انه يعكس موقفا استشراقيا سلبيا في الأساس كما حلله إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. وكما اسماه المفكر صادق جلال العظم بـ"ظاهرة الاستشراق المعكوسة" Spiegelbild-Orientalism أي أنها صورة للموقف الاستشراقي. إنّ النظرية الاستشراقية كانت تنظر إلى المسلمين على أنهم مختلفون عن الأوروبيين اختلافاً تاماً، لذلك لا يمكن إدراك طبيعتهم بالشكل المنطقي. وهكذا يمكن أن تُعكس الصورة. وليس القليل من المفكرين العرب يعتقد أن الأوروبيين لا يمكنهم إدراك ما يدور في فكرهم، وهذه هي تماماً الصورة المعكوسة للاستشراق)[39].

ثانيا: مصطلح Ungedachten "اللامفكر فيه" الذي له أثر واضح في مؤلفات أركون. والذي ينطلق فيه من أنه وبحكم اللغة فإن أي نظام فكري توجد فيه انقطاعات ونواقص. أركون هنا استعار المصطلح من جاك ديريدا ليبحث من خلاله في محدودية مركزية العقل في البحث العلمي لأسباب لغوية، وذلك يعني أن كل معرفة علمية لا يمكن أن تتوافر إلا بوساطة وسيط أي لغة، لذلك فإنها إلى حدٍ ما معتمدة على تلك اللغة. ومن هنا تأتي إمكانية التلاعب السياسي طالما أن هناك أمرا لا مفكر فيه وغير مذكور.و هو ما يؤسس للفكرة الأكثر خطورة هنا وهي أن كل فكرة أو عقيدة يمكن أن تتحول إلى ايدولوجيا.و هو ما شرحه أركون بوضوح في كتابه "اللامفكر فيه"[40]. (لقد دعا أركون إلى التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما امكن أو يمكن إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح هنا علي استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقي التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به)[41]. ويرى أن هناك مناطق كثيرة في الفكر الإسلامي لا تمس ولا يفكر فيها مثل مسألة عثمان - رضي الله عنه - وقضايا جمع القرآن، والتسليم بصحة أحاديث البخاري والموافقة على الأصول التي بناها الشافعي، ويرى أنه يضع أساساً للاجتهاد وعقلانية جديدة[42].

إبعاد القراءة عند أركون:

لهذا يحدد حدود قراءته ضمن تحديده للمقاربات الآتية بقوله (إننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي:

1 - الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على الخطابات الأخرى بوساطة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره بواسطة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا، ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات[43].

2 - الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه" في مرحلة تشكيله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

3 - الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر[44].

4 - الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه)[45].

فعلق هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية في آخر كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" يقول هاشم (أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصوليي المسلمين، وجبهة أصوليي المستشرقين: وسوى الروم خلف ظهرك روم... فعلى أي جانبيْك تميل؟)[46] لهذا يؤكد في منهجه على آليات النقد الابستمولوجي التي تقوم على الرصد والتحقيق التاريخي والعلاقات التي ظهرت لدى المتلقي للنص مع مراعاة التباينات والمهيمنات السياسية التي تركت أثراً غير محمود على

النص "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"[47] ضمن هذا التوصيف نحاول هنا التوقف من اجل تحديد إبعاد القراءة لديه من خلال تحديد موقفه النقدي من القراءات الآتية:

أ - نقد القراءة الاستشراقية:

ويصف نفسه بشجاعة التطرق إلى اللا مفكر فيه في دراساته ومواقفه من الاستشراق منذ شبابه عندما كان طالبا في الجامعة الجزائرية يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها وإدخالها الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. وآنذاك سيطرت علي ذهنه الرغبة في الفهم والمزيد من معرفة الواقع وتمحيص الوضع، ولكنه آثر عدم الانخراط في النضال السياسي، إذ يعتبر نفسه أنه اختار الطريق الفكري للتحرير والتمرد الفكري عوض السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين. ومنذ الستينيات أيضا عندما أصبح مدرسا بجامعة السوربون اتبع منهجا يختلف جذريا عن منهج المستشرقين وشرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي)[48].

أننا عندما نعرض لهذه القراءة نعي أن هذا الخطاب الأستشراقي مثلما شكل معنى هو وليد علاقة قوى حمل اسم الخطاب الاستشراقي كذلك هناك قراءة عربية صوبه هي الأخرى تعاضد فيها المعرفة مع القوة والانتماء أذ تتعدد بتعدد المقاصد وكل منها ينطلق من ثاوي أيديولوجي يحرك القراءة وهذا يتجسد بالصراع بين سلطات الخطاب الموجود وسلطة الخطاب المنشود وكما يقول ميشيل فوكو: (نعلم جيدا أنه ليس لنا الحق في قول كل شيء، ولا الحديث عن أي شيء)

وقد يكون هذا أيضا مرتبطا بالثقافة بوصفها طريقة شاملة للحياة إذ(كل

مجتمع يشكل سلطة رمزية لها محرماتها وآلياتها في ممارسة المنع والنفي، والحجب مع تفاوت مجتمع وآخر في الدرجة والأتساع) والمعنى الذي نسعى إليه أن المؤسسة تؤثر على ما ينتمي اليها انطلاقا من ثوابت ثقافية تشكل سرد ما يمنح تلك الثوابت شرعية ما. ومن هنا أيضا يختلف المثقفون في نظرتهم إلى الاستشراق ومآل الأمة بحسب ما سبق ومحمد آركون يقدم تصورا يقوم على النظر إلى الأسباب ومحاولة معالجتها عبر الطرق المعرفية فهو يقول عن رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة (أن مفهوم المعنى يعرض مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل.. واقصد «رهانات» هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم... أما في حال المعنى فإن اللعبة ترتد أو تقفز من جديد وبشكل مستمر ثم تتعقد داخل الزمان والمكان. ويدعي المساهمون في اللعبة أنهم يؤدون أدوارهم كما يؤدي الممثل دوره[49].

فأننا أيضا نلحظ في موقفه هذا وصفا لموقفه من الأستشراق بوصفه خطابا معرفيا وأيديولوجيا عبر ثنائية المعرفة/ القوة وتنقل موقفه من الأستشراق عبر حوار معه في مجلة الفكر العربي المعاصر البيروتية أنه أنطلق من توصيف للواقع على أنه يعاني من عائقين يريد نقدهما معا:

الأول: اتجاه في المجتمع العربي الإسلامي ذو سيطرة وتوسع، وهو الاتجاه الذي يريد إعطاء الأولوية للحل الأيديولوجي لمشاكلنا بدل حل قائم على البحث العلمي.

الثاني: نوع من الأستشراق على الرغم من المراكمة المعرفية؛ والمعلومات والتقنية عن هذه المرحلة من التاريخ، حول تلك المسألة الخ... دون الاهتمام بربط النشاط الباحث بالمتطلبات القائمة والملحة لمجتمعاتنا.

ولهذا فهو يرفض هذا النوع من الأستشراق لأنه يقول: «أنني أتحدث عن هذه الأسلامولوجيا التطبيقية مثل الأنتروبولوجيين الفرنسيين، ومنهم ـ روجيه باسفيد ـ إذ يلاحظ أن هؤلاء الباحثين الفرنسيين اتخذوا موقفا من الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا التي تقتصر على أن تكون وصفية، وتكتفي

بالنظر عن بعد إلى المجتمعات الغربية، من دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة وقد حاول أن يبين أركون أن باستيد يبين أن البحث الأنتروبولوجي حول المجتمعات، مثلا التي من دون كتابة مثل المجتمع الأفريقي له أن يبين العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأبحاث المنجزة على الصعيد وتطلعات وتوق المجتمعات.

أي أن أركون حاول أن يتجاوز القراءة الأستشراقية معرفيا عبر مقارنتها صوب الدراسات الحديثة إلا أنه يرفض بالمقابل تلك المطالبات ذات الدوافع السياسية والداعية إلى التشكل في كل ما يأتي من الغرب، يصف هذا الموقف (أنه موقف أصفه بالظلامية) وبالمقابل يعلل ظهور الأستشراق وتلك المواقف الرافضة له بالتحذير لحدث الأستشراقي بالقول: أن الفكر الغربي، أبتداءا من القرن (التاسع) أصبح أكثر إشعاعا وتوسعا وبنجاح ثقافي معلوم على النقيض من هذا كان الفكر العربي قد بدأ يتراجع ليصبح فكرا تابعا. ثم أنه ينتقد من يحمل هذا التراجع إلى الاعتقاد: بأن المستشرقين هم أفراد غير مهيئين لفهم الإسلام وأنهم يحيكون حوله، أن هذا غير صحيح البتة. ولكنه يعلل رفضه للأستشراق بأمرين:

الأول: تغير ميزان القوى لصالح الغرب ولغير صالح الشرق.

الثاني: بدءا من القرن التاسع عشر، الظاهرة الاستعمارية التي ضاعفت إحساس التفوق لدى الغرب إزاء مجتمعاتنا، وضاعفت بالنتيجة نظرة مباعدة، ومحتقرة لدى البعض منهم.

ثم أنه يشير إلى هيمنة الثقافة على من ينتمي إليها وهي التي يصفها بقوله: أن المستشرقين الذين يكتبون لا يستطيعون الإفلات من التضامن مع الثقافة التي يكتبون فيها، التي كبروا في ظلها وهي الثقافة الغربية.

بيد أنه يرفض النقد الذي قدمه (ادوارد سعيد): فأن ادوارد سعيد أستاذ للأدب الإنجليزي، وهو ليس على إحاطة كما أنه ليس مختصا بالإسلاميات وقد قرأ نوعا من الأدب الأستشراقي، لأنه بلاشك كان يريد الإطلاع على مشاكل تقنية، مشاكل الأمة العربية والعالم الإسلامي . ، ثم أن أركون

يضيف أنه فلسطيني[50] أي أن أركون يتفق مع منهج ما بعد الحداثة والقائل أن الحقائق لا يمكن فصلها عن المراقب الذي يزعم إدراكها وتمييزها عن حقائق الثقافة التي تزوده بالتصنيفات المعيارية التي توصف بتعاليها وربما أن الحال كذلك من الأفضل له أن يخبرنا عن نفسه[51].

وأركون يريد هنا توجيه النقد إلى الأستشراق (النقد الذي يوجه الغربيين أنفسهم اليوم لثقافتهم، والقائم على فضح ما يسمونه بالإنسانية الشكلية، المنهج الفقه لغوي، التاريخية الوضعية الخ... وقد أخطأ المستشرقون أبيستمولوجيا، في الحدود التي كانوا منها سجناء للمؤاخذات المنهجية السابقة الإنسانية الوضعية).

أن أركون هنا يركز على الجانب المعرفي ويعزو هذا على القوة السياسية والثقافية التي ظهر الأستشراق في كنفها بحجة أنها تمثل ثقافة وانتماء المستشرق إلى ثقافته؛ لأنها الثقافة التي تزوده بالمعايير التي يشكل من خلالها رؤيته للعالم المحيط به لكنه نسى أن المنهج مرتبط بالرؤية والوظيفة الأيديولوجية التي تحدد أبعاد تجربته، فالأستشراق وليد تجربة ثقافية تتعاضد بها المعرفة والقوة وبتحول المستشرق إلى مثقف يقدم خدماته إلى الدول التي تمول مراكز الأبحاث والرجوع إلى تلك الفترة يظهر للباحث الصراع بين تلك الدول على مراكز الأبحاث المهمة بالشرق. أذا لا يمكن أن نتعامل مع الأستشراق على أنه بعد معرفي أمكن تجاوزه مع تغير الأبعاد المعرفية سواء كان ذلك في مجال النظرية العلمية أم في مجال البحوث الإنسانية والسيمائية المعاصرة.

إلا أنه يعزل المنهج عن الايدولوجيا عبر توظيفه منتجات الحداثة في قراءة التراث الإسلامي وهذا أمر مبرر في المساعدة في إيجاد إمكانيات جديدة في تجاوز الرؤية الأستشراقية القديمة ومحاولة بناء رؤية جديدة ينبغي ما وجود: المقدرة الثقافية للدفاع عن نفسي حين قراءة عمل لمستشرق، ولمناقشته بأسلحة خاصة به، وليس بإثارة جدال سياسي أو أيديولوجي لا يقود إلى مسائل من الطراز العلمي[52]، إن الغرب نفسه وبخاصة أبحاث ما

بعد الحداثة وعلى وجه الخصوص ميشيل فوكو ربطت بين القوة والمعرفة وعملية العزل بينها ليست مبررة.

إلا أن أركون يمضي في هذا بقوله: كانت النظرة التي توجه فيه إلى المجتمعات الأخرى أتنوغرافية، واليوم نحن بحاجة إلى نظرة تكون علمية أولا.

فهو يرى أن العلم له قواعد لا جنسية لها ولا دين ولهذا يفترض في كتاب ما يناقش مسألة تاريخية أن يحترم التحليل والنقد التاريخي للوثائق والى أي حد يرتفع إلى مستوى تقديم بعض المسائل الأنتروبولوجية، ولا يكتفي بإعطاء وصف أتنوغرافي عن الإسلام الراهن[53] وهذا الموقف نلمس فيه بعدين:

أنه ضحى بأحدهما من أجل المحافظة على الأخر على وفق الدراسات الإسلامية والقومية التي تضحي بالثاني وترفع من شأن الأول من أجل الانتصار للأيديولوجية على حساب الابستيمولوجيا، ومعنى هذا أن الأمر الأول هو أنه يعزل بين المنهج والأيديولوجية أي بين المعرفة والقوة أي السلطة المؤثرة، وبالتالي يغدو المنهج ممكنا استعارته وإعارة تطبيقه في أزمنة جديدة، وهذا الأمر فيه التباس أي أن المنهج وليد الحاجة التي فرضتها التحديات الطبيعية والاجتماعية وضوابط السلطة السياسية والدينية، أي أنه وليد ظرف قاهر خارجي سوف يجعل منه سجين الظرفية التاريخية ـ السياسية وعليه فهو مرتبط بالفضاء الاجتماعي والسياسي، وعملية نقله هكذا من دون فحصه أمر فيه خطر، أي لابد من أدراك البيئة التي أرتبط بها وبالتالي فهو ليس بريئا من براثن الأيدولوجيا، فالمنهج الوضعي هو وليد بعدين:

الأول: أيديولوجي تمثل بالصراع بين الكنيسة والدولة أو بين الدين والعلم وهو صراع أيديولوجي ترك تأثيراته بالانتصار للمادة على الروح وهو انتصار رغم نسبيته إلا أنه عُد وقتها انتصار حاسم وهذا هو سبب أخفاقة الذي اكتشفته الحداثة فيما بعد.

والثاني: معرفي أي إن المنهج الوصفي هو ليس أيديولوجية فحسب بل هو وليد فضاء من التأمل في الأبحاث الطويلة وتم خلالهما صياغة نظرية علمية وتصورات فلسفية اعتمدت تلك النظرية التي جاءت استجابة للتطورات الاجتماعية والثقافية الغربية، فالتصور العلماني والمادي يطبق على الثقافة الغربية ذاتها وأزاح كل أثر ـ أو حاول ذلك ـ للما ورائيات، لكن الباحثين العرب العقائديين يرون إن أي بحث يطبق تلك الآلية هو مغرض ومعادي، أي أن أصحاب (الرؤية السلفية) لم يفهموا البيئة الثقافية التي ولد بها الأستشراق.

إن هدف أركون هو محاولة تجاوز التابو في التراث الإسلامي وهو أمر مهد له المستشرقون إلا أنهم لم يواصلوا السعي من أجل بناء ثقافة انسنة أسلامية لهذا حاول ذلك أركون المعني بهذا العمل، وهذا ما يظهر في قوله: (بأن المنهجية الفيلوجية والتاريخانية للمستشرقين هي أكثر تفوقا وعلمية بكثير من «المنهجية» العقائدية أو الإيمانية الاستسلامية السائدة في الحجة الإسلامية). إلا أن يعيب إن الماسية على حساب الاستشراق يدرس الإسلام بوصفه موضوعا متخارجا عنه، موضوعا قابلا للفحص والقياس والوصف بحيادية تامة هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشراقية المماثلة والمنافقة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة.فالمستشرق "الموضوعي "، بالمعنى الوضعي السالف، لاينخرط انخراطا علميا نقديا في تحرير المشكلات، بل يكتفي بالوصف الخارجي المحايد، تاركا الانخراط للمسلمين أنفسهم، وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم، منهج اركون يتنكر لهذه الموضوعية "الباردة" بل ويدينها من منظور أن توهم الفصل بين الباحث وموضوعه هو وهم "كاذب " يسمى إلى إخفاء الجانب الإيديولوجي في الخطاب الاستشراقي[54]

وهذا عائد إلى أنه أدرك ذلك الأفق التاريخي الذي ظهر في الثقافة الغربية الذي تجذر منذ ديكارت وأسبينوزا في دراسة الكتاب المقدس، لهذا فهو يرى المسلمين (أي الباحثين) رفضوا تاريخية العقائد (أي رفض ارتباطها

بجميع العوامل المحركة للمجتمع ككل من اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية)[55].

أي أن أركون يهمل النقد الأيديولوجي للأستشراق ويتعامل معه على أنه حدث قديم تجاوز الأطر الغيبية أو التقديسية رغم أن الأستشراق تم تجاوزه معرفيا لكنه أيضا أحدث إضافة في بداية المبحث التاريخي الذي يسعى أركون إلى المضي فيه.أي أن عمل أركون يكمن في نقد ألذات وليس في نقد الآخر بقدر مايتم التحاور معه والإفادة من تجربته وأغناء الذات في تجاوز التابوت الذي يمثله اللأتاريخي الذي يصفه في التيارات الحديثة أيضا(لم يكتف الفكر الإسلامي ـ وبالتالي العربي ـ بإهمال معرفة سبب خروجه من التاريخ الخاص بالروح والاكتشاف المعرفي والتأمل الطويل في هذه الأسباب ونتائجها، وإنما راح أيضا منذ القرن التاسع عشر يشتغل كليا بالدفاع التبريري والأفتخاري عن تراثه وبالجدال والمماحكة ضد الغرب الاستعماري والإمبريالي.

ب - نقده للفكر الإسلامي المعاصر:

لقد قدم اركون نقدا فكريا للواقع السياسي العربي المعاصر ممثلا هنا بالفكر السياسي الإسلامي ويتمثل نقده للخطاب الإسلامي المعاصر عبر تناوله

أولاً: محاور الخطاب الإسلامي المعاصر. وهي التي أجملها بالاتي:

1 - الله "سبحانه وتعالى" واحد ومتعال وحي وعادل..... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على الأرض.

2 - تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل نفسه في كل مرة.فلله نبيناً "أو مرسلاً " من أجل التصريح بإرادته أو رغبته وأوامره إلى البشر. عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما:

- فئة المؤمنين الذين مسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم.

- وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال.

3 - ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى: "قبل" الوحي، و"بعده"؛ من هنا ينتج أيضاً التقويم: اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي.

وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام، دار الحرب.

4 - أن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة(النشور) والحساب في الآخرة،كل آية في القران تمثل محوراً موجها من اجل التفكير في العمل (الممارسة).

5 - إن حياة النبي محمد ﷺ والمدينة - الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب) بين عامي 622-632 تعد أنموذجا اعلي ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا.

6 - يشكل كل من: الدين،والدولة، والدنيا عرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يشكل (=يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسية والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.

7 - بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فان النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على الأزمان كلها.

أن كل المحاور (أو البديهيات)تشكل الاعتقاد الإسلامي. وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في كل تجلياته الفرضيات التالية:

ثانياً: فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر: وهي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية الواقعة خارج كل ضبط أو نقد ابستيمولوجي

(= معرفي)وهي:

- وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادر على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.
- لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رينان.على العكس، فان الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة.
- أن العدالة،والآخرة،والديمقراطية،وحقوق الإنسان،وتحرير المرأة،والتسامح،والاستخدام العادل للملكية،ونشر الثقافة... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام.
- أن الايدولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في الآن معاً.العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام. ينبغي إذن الالتزام بمنهج الأصول (الفقه).
- فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب.
- إما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل إشكال السلطة السياسية.
- كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القران الكريم أو معاينة ومشروحة.لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده[56].

ج - القراءة التي يتبعها محمد أركون:

لعل نقطة الانطلاق في قراءته:

هي القائمة على اكتشاف البنية الإيديولوجية التي كتب بها النص أي

نص لهذا لابد من اكتشاف الأرضية التاريخية لكل نص مدروس حتى نمتلك معيارا فلسفيا لغرض التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا التي يرصدها من المعيار الفلسفي، والتي تعود إلى التعليل التالي الذي يشير له أركون لأنها حذفت من قبل الفقهاء بنسبة للتراث.

1. ومن ناحية أخرى لان النقد الفلسفي حذف من قبل المستشرقين بدعاوى منهجية.لهذا جاءت المنهجية لديه تقوم على تلافي كل هذا وما سبق عرضه في النقد، لهذا نرصد تصوراته عن المنهج الذي يتبعه والياته:

أ - إنه يعتمد منهجية تقوم على التقدمية - التراجعية، أي تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي لمعرفة الملابسات التاريخية، العميقة والعوامل التاريخية، لا من اجل إسقاط الحاجات المعاصرة عليها كما يتهم القراءات الأخر بهذا العمل، بل كما يتصور أن العودة تتيح إدراك ما اعترى هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة.

ب - ومن هنا تظهر لدى أركون الحاجة إلى ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص، وهذه هي ما يسميها "بالتقدمية" لمواجهة التصور الاستشراقي أيضا الذي يعطي تصورا ماهويا جوهرانيا لا يعتريه التبدل.لهذا عندما يقف عند موضوع السيادة العليا في الفكر الإسلامي يدرس أنبثاق مفهوم القران والمدينة، ثم يدرس المفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس تلك وما طرحته من مفاهيم: سلطان، ملك، خليفة، إمام، حكم أمر.هذا يتحقق من خلال ثلاث مراحل يحددها عبر **العقيدة والسيادة العليا الفكرية**، أثر الاجتهاد يتناول فيها:

(1) الربط الاستثنائي بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي محمد ﷺ بين خلع التسامي بواسطة الخطاب الديني.

(2) إذ كان الإتباع منخرطين في أخلاقه ومجيشة من مثل الترميز (الرمز) المرتبط بالمبادرة البشرية ذات أهداف متميزة (الثواب في الآخرة).ثم حجم التأثير الحضاري يتناسب مع مقدرتها على ترميز الوجود البشري عبر

التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي ثم عابر وزائل.

(3) استبطان الرموز الأدبية: فالسيادة العليا الرمزية بحاجة لكي ترسخ؛ إلى عامل الوقت، والتكرار عبر الشعائر، والطقوس، وعبر عملية طويلة من استبطان الصنيعة الأدبية تقدم بها الجماعة التي ينتجها التراث وقد اتسمت هذه المرحلة: بأن سيادة النبي وهيبته باديتين للعيان من خلال الحضور الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة أخرى.ثم بوساطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى.

فآركون هنا يعتمد المنهج الذي تقوم عليه الانسنة باعتمادها معيارا تقويما هو الإنسان،أول ما تمتاز به الأنسنية هي أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، عبر ما يمليه حسه الإنساني من قوانين.بعيدا عن التعالي الميتافيزيقي إن العقل الذي تشيد الأنسنية به وترد التطور إلى ثورته الدائمة ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة، مثل العقل الاستعلائي التائه في بيداء الديالكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة، بل هو الوعي الكامل للذات الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية، وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتكئ على الحس العيني الحي بمعنى تجاوز القراءات السابقة والقيام بدراسة المواضيع في ضوء الممكنات الإنسانية عبر كشف ما مارسته تلك القراءات من حجب أو بتر البعد الإنساني للواقعة الإسلامية وهذا الكلام يحيلنا إلى ضمنيات الموضوع أنها قراءة تجعل كل ما هو مفارق صدى لما هو بشري وهي بهذا تلغي وتبتر كلما هو مفارق وغيبي في الوقت نفسه الذي تتذرع بالابيستمولوجيا ألا إنها لا تخلو من الايدولوجيا وبعدها العدمي وتوصيفاتها العلمانية. وهذا ما يميز القراءة الانسنة عن القراءة التي تعتمد الاسلمة بوصف الأخيرة تعود إلى وجود أصل غيبي متعالي.

المقاربة الثانية: إدوارد سعيد، الرؤية النقدية للخطاب الاستشراقي

إن ادوارد سعيد في مقال له "تصور فوكو للسلطة" يؤكد على تأثره به (الكثير من الباحثين والمعجبين "فوكو"، ومن الذين تتلمذوا على يديه،ومن

ضمنهم كاتب هذه السطور قد أدلو بدلوهم بشأن تضخيم وطغيان السلطة والتي دأب على أن يوسم بها مجتمعه.) إلا إن ادوارد سعيد له تصور نقدي للسلطة عند فوكو(لقد تزامن مع وجهة نظر "فوكو" المتشائمة المكفهرة ذلك لعدم ملاحظة عامل هام إلا وهو القوة المقاومة الوثابة لطغيان السلطة التي تقوم باختيار موقع على درجة عالية من التأثير والتركيز كأدلة دامغة على تواجدها على جميع الأصعدة وتؤكد حضورها الدائم وكثيرا ما تفلح في عرقلة، هذا إذا لم توقف تماما، اندفاع طوفان واستبداد السلطة)[57].

هذا التصور النقدي الذي يمكن إن ننظر من خلاله إلى قراءة ادوارد سعيد بوصفه ينطلق من خطاب المقاومة للخطاب الغربي المهيمن لهذا نراه يسير في هذا النقد باتجاهين:

الأول منهما نقد الخطاب الاستشراقي والخطاب الإمبريالي ويبين نقده للتمثيل الذي يضفي على هذه السلطة الشرعية.

الثاني يقوم على توصيف موقف المثقف العضوي الذي يختلف عن المثقف الذي يبرر الهيمنة بوصفه إداريا ومستشاراً في مراكز البحوث التي تشرف على المشاريع التوسعية.وهذا نجده في النقد الثقافي الذي، فادوارد سعيد لا يقوم على أساس أيديولوجي بل على أساس نقد الخطاب الفكري والحاضنة السياسية والثقافية التي تشكل داخلها وهذا يظهر في كتابه الاستشراق والثقافة والإمبريالية عبر التحليل للنصوص السردية.فكان يمثل تيار نقدي تحديثي يعنى بكشف الظواهر وتحليلها وتفكيكها واستنطاقها، وهو تيار أفرزته الكشوف المنهجية النقدية الحديثة،ولعل ما يتفرّد به ادوارد سعيد عن المجموعة الطليعية في هذا التيار مثل هابرماس ودريدا وتودر وف والآن تورين وبورديو..الخ كونه يتوقع عن الاتصال العقائدي بمنهج معين ينغلق عليه ولا يقارب الأشياء الاعبر رؤيته ومقولاته،ومع إن اتجاهه العام في تحليل الخطاب يستند إلى ركائز عامة مدعومة بوجهة نظر فلسفية إلا انه يوظف نتائج التحليلات اللسانية والسيميولوجية من جهة والاجتماعية والتاريخية من جهة ثانية،ويمارس نقدا متواصلا يهدف إلى تنقية المفاهيم

الشائعة والتصورات الثابتة[58].

في النقد الثقافي: نقد التمثيل في الخطاب الاستشراقي والإمبريالي.

1 - الاستشراق:

يقول ادوارد سعيد في حوار معه: -إن ما قام به الاستشراق يعد محدودا نسبيا رغم انه غطى هامشا كبيرا.لقد ركزت اهتمامي خاصة على رصد نظرة الغرب للشرق وتطور تلك النظرة لتصبح حكما غربيا للشرق.لقد اقتصر اهتمامي على الفترة التاريخية التي تمتد من 1800 إلى وقتنا الحاضر وتناولت بالدراسة العالم العربي الإسلامي.لقد نظرت إلى هذه المرحلة التاريخية من زاوية الغرب علما بان النقاد أساءوا فهمي واعتبروا إنني ركزت على جانب واحد من الغرب ولم أتناول الغرب يمثل كتلة متصلة بل قصدت تلك الإدارات الغربية في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والتي كانت دائما مهتمة بمنطقة الشرق الأوسط من منطلق السياسية والحكم.

لهذا لم اقتصر على دارسة منطقة الشرق الأوسط بل تطرقت إلى بعض المناطق ألأخرى؛ رغم إنني تناولت الفترة التاريخية التي تمتد من نهاية القرن الثامن عشر إلى الوقت الحاضر فان السمة الثانية للكتاب والتي تتوقف إلى حد ما على الاستشراق، ،لكن بعمق أكثر،تتعلق تجارب تلك المنطقة التي ركزت عليها مع الغرب،ومقاومته.أي إنني بعبارة أخرى،وعلى خلاف الاستشراق الذي ركزت فيه اهتمامي على الكتاب والسياسات الأوربية والأمريكية. . .. فأنني أركز في هذه الحالة على ثقافة المقاومة العظيمة والتي جاء ظهورها ردا على تنامي ألان الإمبريالية[59].

أراد ادوارد سعيد تعريف الاستشراق إذ ميز بين وجهتي النظر الغربيتين، ألأولى تعود إلى الفكر والعمل الأوربي،والثانية إلى الفكر والعمل الأمريكي في حقل الدراسات المشرقية. فينظر الفرنسي إلى الشرق بوصفه المنطقة الجغرافية التي وصفها "شاتوبريان" و"نوفال"في رواياتهما.

نجد إن الأمريكي إنما ينظر إلى ذات المنطقة ولكن بوصفها المنطقة الجغرافية بواقعة شرقي شبه القارة الهندية. أما مؤلف يعرّف موضوع كتابه بأنه الحلقة الأكاديمية، التي يتم فيها تدريس مواضيع شرقية، يعمل ضمن نطاق تخصصهم الجامعي.

ويتابع المؤلف فيؤكد بان **الشرق** هو في **الحقيقة عالم يتألف من حضارات وأمم تقطن المناطق الشرقية** (من الكرة الأرضية)لهم من طرق المعيشة والعادات والتأريخ واقع هو أعظم بكثير من كل ما يمكن إن يصفوا به في الغرب. ..ومن ثم لا يمكن إن يدرس إلا بالرجوع إلى القوى الكامنة فيها، والتعرف على حدود القوى. فالعلاقة القائمة بين الغرب والشرق كانت ولا تزال علاقة قوى، أي علاقة تحكم الغرب بالشرق على مستوى درجات مختلفة[60].

2 - الثقافة والإمبريالية:

حين نلاحظ الرؤية الفكرية التي ظهرت في دراسته التي تناولت قراءة الثقافة الإمبراطورية إذ وجد إن الثقافات جميعا جزئيا منشبكة أحداها في الأخرى وليس بينها ثقافة منفردة ونقية محضة، إن كل منهجية مولدة ومتخالطة متمايزة إلى درجة فائقة وان هذا ليصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصدق على العالم العربي[61].

وبهذا فهو ينتقد الانكفاء على ألانا والاحتفاء بالتراث، والفكر المفرغ من العمق الذي يدور، حول وفي إيديولوجية قومية الانوية القومي بطريقة بغيضة على حساب تراثيات الآخرين، مع مرور الزمن، تغدو الثقافة مقترنة، بالتمثيل والقتل والسلب(فلقد سلك الرأسماليون (الأجانب) لقرون عديدة في العالم المتنامي سلوكا لا يختلف في شئ عن سلوك القتلة المجرمين)[62].

ويصور الباحث الخيال العرقي الذي يقدم نفسه عبر الصور المجازية مثل("الشرق السري" إضافة إلى التنميطات التي تخلقها لـ "العقل" الإفريقي

أو الهندي. . . والمفاهيم التي تدور حول إيصال الحضارة إلى شعوب بدائية)[63]. إنه يتناول ذلك التمثيل الثقافي والذي يشكل إليه لدى الأخر في الهيمنة على الأرض وسلبها معتمد على السرد المتخيل أو المناسبات الرسمية التي أداة في الإخضاع واكتساب الشرعية (إن القوة على ممارسة السرد،أو على منع سرديات أخرى من أن تتكون وتبزغ، . . . . وهي تشكل أحدى الروابط الرئيسية بينها والأكثر أهمية هو إن السر ديات الجليلة الكبرى للتحرر والتنوير قد جندت الشعوب في العالم المستعمر وحفزتها على الانتفاض وخلع الإمبريالية)[64]. فهذه السرديات هنا هي التاريخ الوطني أو التاريخ الذي يفرض من قبل المستعمر إذ هناك أثر للسرد في السيطرة على الواقع فهو إما إن يكون أداة في يد المستعمر كما هو الحال في فلسطين حيث يقدم سرداً أخر يدعي الشرعية في الاستيلاء على الأرض بوصفه الشعب الإسرائيلي بالاعتماد على آليات الاختلاق والإقصاء التي تعتمد على الذاكرة والمكان، بالمقابل هناك سرد أخر لهذا المكان لدى الشعب الفلسطيني.

يتوصل ادوارد سعيد في تحليله لروايات كبلنغ وأوستن وكونراد وكامو وديكنز إلى ضبط كل المصادرات السرية التي يقوم بها السرد الأدبي وهو يركب صورة شديدة التشويه لـ"الأخر" والرواية أسهمت في إضفاء شرعية غير مباشرة على الوجود الإمبريالي، وذلك من خلال اختزالها الإفريقي أو الآسيوي أو الأمريكي اللاتيني أو العربي إلى أنموذج للخمول،فيما صور تلك الأرضي على أنها خالية،وبحاجة إلى من يقوم بأعمارها.وداخل العالم الفني -التخيلي ينجز السرد وظيفة إقصاء ل"الأخر "فالشخصيات غير الأوربية لا تظهر إلا على خلفية الإحداث السياسية، ولايمكن عدها محفزات سردية يتطور في ضوء وجودها مسار الإحداث إلى نهاية معينه،إما الشخصيات الأوربية "تحديدا الإنجليزية والفرنسية"فهي التي تهيمن داخل العالم غير الأوربي ويبدو وجود الأخر جزءا تكميليا يمثل دورا هامشيا.[65] فالتمثيل أو السرد كلاهما يعتمدان على الخيال وهو مفهوم (Fantasm fantasy) يمثل «الصوّر أو الحوادث المصورة التي يعيشها الشخص وتكون

مصبوغة مشوهة بأغراض دفاعية باطنية وتعّبر لا شعوريا عن إنجاز رغبة مكبوتة. فإن الخيال فعالية باطنية فردية لكن لديها ماهو داخلي ممثل بالحاجات والرغبات وماهو خارجي يرد إلى الداخل ويمارس السيطرة على تلك الحاجات فتظهر بسبب التفاعل بين تلك الرغبات والقيم الخارجية التي ترد إلى الداخل فيظهر (الرمز). وعلى هذا (فالخيال) هو يؤدي إلى إنتاج بعدين الأول معرفي فيما الثاني نفسي اجتماعي فأما المعرفي فيحصل فيه (الخيال)لكن هذا الخيال يظهر عبر السرد الروائي بتقدم عوالم تداعب الغربي بإشباع رغباته عبر السيطرة على الأخر.

انه يصل إلى إقرار الرؤية التي يؤكدها دائما في أعماله ومفادها إن **عالمنا هو عالم المشاركة** والثقافات المتقاطعة التي يمثلها التاريخ الإنساني عينه.

لهذا أوجد مصطلح **القراءة الطباقية**، يؤكد فيها على **إن لكل نص عبقريته الخاصة كما إن لكل إقليم جغرافيا في العالم فهو بهذا على التعددية الحوارية** بين كل هذه النصوص.(هيهات أن تكون لثقافات وحدانية موحدة مستقلة ذاتيا، بل أنها بحق لتكتسب عناصر أجنبية، أخريات، وفروق تفوق ما تقوم واعية باقصائه)[66].

إلا إنه أنكر فعالية التعميم إذ لا ينبغي لأية قراءة إن تعمم إلى درجة إلغاء هوية نص ما أو كاتب ما.

في النقد الثقافي "المثقف":

قدم تحليلا لمفهوم المثقف من خلال محاضرات ألقاها وأكد فيها: أن ما كنت أحاول التلميح إليه في هذه المحاضرات هو أن على المثقف أن يتمسك بمقاييس الحقيقة عند الكشف عن التعاسة الإنسانية والاضطهاد أيا كان مسببهما، بغض النظر عن انتماءاته الحزبية وخلفيته القومية وولاءاته، فلا شيء يشوه مواقف المثقف الاجتماعية بقدر تشذيب الحقيقة وزخرفتها، والسكوت الحذر عن التصريح بها.

تلك كانت المقومات التي ينشدها في الدعوة إلى مثقف عالمي يتجاوز تلك الأطر الضيقة وذلك (نكون قادرين على أن ندين أي عدوان سواء كان عدوانا أجنبيا علينا أو العكس فعندما ندين عدوانا أجنبيا علينا في الوقت نفسه نفعل الشيء ذاته عندما تقوم حكومتنا (يقصد الحكومة الأمريكية) بغزو دولة (اضعف) تلك هي المفاهيم التي يطالب بها ادوارد سعيد والتي جعلته ينظر إلى المثقف في إطار جديد، ولهذا الموقف أسبابه، فادوارد سعيد يشكل خطاب إقصاء لأنه فلسطيني ينسب للمركز الذي تهيمن عليه الصهيونية بما أنشأته من صور تمثيلة مزيفة في أذهان الغرب. لهذا فهو يحاول أن ينقد تلك التصورات - التمثلات ويكشف ما وراءها من ادعاءات من خلال تلك المرجعية نظر ادوارد سعيد إلى المثقف كونه هاويا وهامشيا يحاول أن يقول الحقيقة، لكونه ينتمي إلى امة لها تقاليدها وموقفها التاريخي تلزمه أن يحدد المدى الذي يخدم به تلك الوقائع الفعلية المؤسسات والأكاديمية والمهنية أو السلطة السياسية أو يتخذ موقفا مستقلا نسبيا عن تلك الضغوط، وهذا ما ينشده ادوارد سعيد وهو الثاوي وراء دراسته ومبعث اشكاليته القائمة على نقد التمركز القومي للغرب، من خلال تحليل ونقد العقل الغربي ذاته، ويحدد مرجعيته في النظر إلى مفهوم مثقف من خلال اعتماده على المفكرين الثلاثة من خلال سؤال واحد: المثقفون مجموعة واسعة من الناس أم عصبة صغيرة منتقاة؟

جواب المفكر الأول هو الإيطالي غرامشي:

بإمكان المرء أن يقول أن كل الناس مثقفون، ولكن ليس لكل الناس، وظيفة المثقف في المجتمع. وعلى أساس الوظيفة حدد نمطين:

الأول (المثقفون التقليديون) مثل المعلمين والقساوسة والموظفين والإداريين وهم يقفون في أماكنهم.

والثاني (المثقفون العضويون) ويجدهم مرتبطين مع طبقات اجتماعية ومؤسسات تستخدمهم لتنظيم مصالحهم وللحصول على السلطة اكبر وهم الفني والمتخصص بالاقتصاد السياسي والمنظم للثقافة الجديدة والمشرع.

هؤلاء يتقدمون دائما وهم في عملية تكون متواصلة أنهم ينغمسون انغماسا ا كاملا في حياة المجتمع يعملون من اجل تغيير الأفكار وتوسيع السوق، لأنهم مرتبطون مع (طبقات اجتماعية) أو مؤسسات تستخدمهم لتنظيم مصالحها أو للحصول على سلطة اكبر أو سيطرة على الأفكار أو الأسواق(67).

ويأخذ من (جوليان يبتدأ في كتابه - خيانة المثقفين - 1927 وأعيد طبعه 1969) التعريف التالي أن المثقفين Intlectuas عصبة صغيرة جدا من الفلاسفة - الملوك ذوي المواهب والأخلاق السامية ممن يشكلون ضمير الإنسانية - ويتخذ نماذج سقراط، المسيح / سيبنوزا، فولتير، فهم (الخواص) نقيض (العوام) يدافعون عن المقاييس الأزلية للحقيقة والعدالة، يقف ادوارد سعيد إلى جانب غر امشي لان تمثلاته تبدأ في القرن العشرين الذي تطورت فيه المهن فهو يرى (أي ادوارد سعيد) أن المثقف ينطبق هذه الأيام على كل من يعمل في أي حقل مرتبط بإنتاج (المعرفة) وتوزيعها سواء أ كانت عملا أدبيا أم مادة خام مثل البحث الأجتماعي.

أما الثالث المفكر الاجتماعي الأمريكي (سي رايت) في كتابه - (السلطة، السياسة، والشعب) يؤكد ادوارد سعيد أن المثقفين المستقلين يواجهونهم بخيارين: الحفاظ على استقلاليتهم والعيش بقنوط إزاء تهميشهم أو الالتحاق بالمؤسسات والحكومة بصفة أعضاء مجموعة.

ويعتمد ادوارد سعيد على نص مركزي في أطروحته يعود إلى (سي رايت) أن الفنان المستقل والمثقف المستقل هما من مجموعة قليلة باقية من الشخصيات المؤهلة لمقاومة ومحاربة (القولبة) وما يعيقها من موت للأشياء الحية بصدق وأصالة. أن نفاذ البصيرة الجديد ينطوي على القدرة على تدمير قوليات الرؤية والفكر التي تعج بها وسائل الاتصالات الحديثة أن عوالم الفن الجماهيري والفكر الجماهيري توجه على وفق متطلبات السياسة فإذا تحاشى المثقف ربط نفسه مع الحقيقة فانه لن يتمكن من التعامل بمسؤولية مع التجربة الحية بأسرها.

وقد أكد سعيد على هذا بقوله أن السياسة في كل مكان ولا يمكن أن يكون ثمة مهرب منها إلى عوالم الفن الصرف أو الفكر الصرف أو إلى عالم الموضوعية النزيهة، والنظريات المتسامية أن المثقفين أبناء زمنهم تسوقهم وسائل (التمثيل) المتجسدة في المعلوماتية أو صناعة الأعلام الجماهيري أن المثقفين قادرون على مقاومة هذه من خلال تفنيد الصور والسرود الرسمية والتبريرات التي تعممها وسائل الأعلام متزايدة القوة والنفوذ[68].

لهذا يؤكد سعيد أن مهمة المثقف الأمريكي أن يزيح التراب عن المنسي والمغيب ويفضح الارتباطات غير المعترف بها... وان يديم حالة اليقظة المتواصلة... لعدم السماح بإنصاف الحقائق، من خلال:

- المبالغة بالهوية الوطنية فهي تؤدي إلى التعصب عبر اختزالها وهذا يظهر في موقف الغرب من الإسلام

- وهذه تنفي عن المثقف صفة التفرد وإثارة الشكوك بالمسلمات[69].

المقاربة الثالثة: عند هشام جعيط "ملامح الاستشراق المتخصص بالإسلاميات"

تناولنا الموضوع من زاويتين:

"نقد الآخر" نقد الخطاب الاستشراقي: وهشام جعيط في هذا هو قريب - من إدوارد سعيد في نقده للتمركز الثقافي الغربي.

والزاوية الأخرى "نقد الذات" من خلال موقفه من الشرق الإسلامي - إذ له دراسة هي "الوحي والقرآن والنبوّة في السيرة والنبوية" تناول فيها ما أشار به محمد أركون من ضرورة دراسة السيرة من زاوية ظاهراتية.

بهذا يكون هشام جعيط هو الجامع بين القرآتين نقد الذات وانسنة الإسلام من ناحية ونقد الأخر وكشف التمثيل الذي يقدمه حول الإسلام،وهذا ما جاء في دراسته "أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة" إذ الباحث هنا يقدم مقاربة في نقده لهذا الخطاب وهي:

الأولى: إذ يسعى الباحث إلى كشف طبقات هذين المفهومين (الغرب)

و(الإسلام) يسعى إلى كشف طبقاتهما عبر الحفر في اللامفكر فيه، في المقدمة يوجه سؤالا: كيف يمكن تبرير دراسة تفاوت بينهما، احدهما ذو أصل جغرافي والثاني ذو أصل ديني؟إلا إنه يؤكد إن الغرب بمعناه الجغرافي لم يعد أوروبا فقط بل امتد خارجا سواءً على المستوى العلمي أم على المستوى السياسي حاول من خلالهما إن يتميز عن كل ما صدره إلى الخارج "بوصفها مستعمرات استيطانية" و عن كل ما أخضعه ورفضه "المستعمرات".

أما الإسلام فهو سياسي وثقافي "إيماني" والإسلام المعاصر الذي يتبنى الإرث الإسلامي ويربطه به بشكل حميم، الباحث هنا يحاول ألموازنة بين **الغرب الذي تمركز حول نفسه، والإسلام الذي تمركز، حول العروبة بعيدا عن، السياسة، والاسلمة، للشعوب الأخرى.**

الثانية: **في** هذه المقاربة يحاول الباحث، إن يكشف العلاقة بين الإسلام والغرب، **التي** كان من نتائجها **الغرب الآن؛ فهذه** العلاقة كان للإسلام أثراً فيها، إلا انه تحول إلى ارض محتلة نهبت خيراتها وفتحت أسواقها للبضائع الغربية ثم اليوم تقتبس المنجزات الغربية؛ إلا أن الباحث يدرك من خلال الموازنة (إن أووربا بالكاد بدأت تخرج من تأملها الذاتي بوصفها مركزاً للعالم ومحوراً للحضارة ونهاية للتاريخ)[70].

بالمقابل لا يمكن للإسلام إن يتجاهل إلى مالا نهاية ما كان في أصل قوة أوروبا ومادتها وهدفها؛ أم يستمر في رؤيته ذاته بشكل خرافي ومتراص[71].

إن إمام انهيار التمركزات علينا إن ندرك نسبية الحضارة الغربية فنكف عن الانبهار بها مغتربين ولا إن نكمش على ألذات لن هذا السلوك لم يعد يتلاءم مع روحية العصر وتوجهه.

ثم يتناول التاريخ بين الغرب والإسلام وتكون صورة الإسلام في الذهنية الغربية خلال تلك الظروف التاريخية والثقافية وهي الآتية:

الأسس القروسطية: إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه بين القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح الإسلامي.من هذه التجربة الأصيلة؛ يستمد الوعي القروسطي الأسس الانفعالية لتمثله للإسلام.ذلك التمثل المجبول أساسا بالعداوة.إذ إن هناك رؤيتان للإسلام في الذهنية الغربية هما :رؤية العالم الشعبي،ورؤية العالم المدرسي الأولى تغذت من الحروب الصليبية،والثانية من المواجهة الإسلامية -المسيحية في أسبانيا.واتسمت هذا الرؤية بالعداء للإسلام ونبيه الكريم ﷺ والقران العظيم.

أوربا الحديثة وصورتها عن الإسلام: فان الإسلام لم يعد العدو الرئيس لكن من جهة أخرى إن نواة الصورة القروسطية التي تتمتع بقوة حفظ ذاتي مستقلة،فهي لو انفصلت عن قاعدتها التاريخية فقد تهدد بالانبثاق ثانية عند أول ما تداخل العلاقات الحقيقية بين العالمين في مرحلة صراع، بمعنى أن المخزون التاريخي للصراع لا يزول بل انه سرعان ما يتم استعادته عند أو صراع يحدث بين المجموعتان.

ثم أن الباحث يستعرض التحولات الفكرية التي حدثت في الغرب والتي جاء بتحولات مهمة:

ظهور مشروع العلمانية إذ ظهر **"المثقف الحر"** إذ انفتحت نظرة جديدة للكون،تمكنت من رؤية الإسلام بعمق بوصفه جزءاً هاما من الحياة الإنسانية.لكن الإسلام قد تمثل بالقوى الموجود يومها على المسرح السياسي، إذ كان الإسلام ممثلا بالإمبراطورية العثمانية،العربي يتلاشى من الأفق الأوربي بينما **الإسلام التركي** يتكامل فيه.من هنا نشأت علاقة دنيوية واسعة تخضع خصوماً للعقلانية الدبلوماسية.

أما على **المستوى الديني** ثمة نظرتان عن الأخر (الإسلام) **النظرة الفكرية** إن مفهوم الشرق،التركي - الفارسي أساسا،يبدو لهذه النظرة مفهوم حضاري، **النظرة الشعبية** تتراوح مابين صورة الشرق المدهش وصورة الشرق الشهواني القاسي[72].

إلا إن الباحث يرصد التحول الذي أصاب الخطاب التنويري عندما

تحول إلى خطاب استعماري فأن ما حكم كل اهتمام أوروبا خلال النصف الثاني من هذا القرن التوسع،كان ظاهرة الإمبريالية،فالمركزية العرقية ذات الصفة الاحتقارية،تبرز السيطرة والسيطرة تعود لتغذيه العرقية[73].

هذا على مستوى النمو التكويني الفكر الغربي ويمثله الإسلام عبر التاريخ وقد تمظهرت بالإشكال الآتية:

أولاً: إنه يؤكد على هويته الأوربية بوصفه كتلة واحدة في مواجهة إسلام أحادي الجانب وثابت ودائم،بمعنى إن الإسلام لا يمكن إن يقبل بالتعددية أو بالتطور بحسب رأيهم. وهنا الباحث يرصد تحولات الخطاب الغربي من خطاب لاهوتي كنسي إلى خطاب علماني لا ديني.

الخطاب الأول يعادي الإسلام يتهمه "بنقص الروحية" فيه. فيما الثاني بالجمود الثيورقراطي، وهي صفات متناقضة بتناقض؟

إذ نجد المستشرق الكلاسيكي هو أكثر الناس غربية وتعلقا بالقيم الغربية انه أكثر غربية من المفكرين الاوروبيين الآخرين غير المتخصصين، بالاستشراق[74].

ويحصل ذلك كما لو إن احتكاكه الطويل مع ثقافة أخرى غير ثقافته يجعله ينفر ويشعر بتمايزه واختلافه بشكل حاد أو أكثر من غيره.ولما كان يشعر بالقلق خوفا من فقدان هويته أو ذوبانه في غيرية "أدنى مرتبة" فانه يلح أكثر على توكيد هويته.ويمكن ملاحظة درجات الاختلاف بالاتي:

1 - إذا كان الاحتكاك "سطحيا"فانه يؤدي إلى الشعور بالغربية.

2 - إما إذا كان "عميقا"فانه يهدد بذوبان "الأنا"في "الآخر"وبتفككه وبانهيار يقينياته وبتصادم القيم طبيعة القراءة الاستشراقية[75].

3 - الموازنة بين الغرب والإسلام يؤكد فيها (يسجن الاسلام في مواجهة حضارية وجها لوجه مع الغرب.لايعود تاريخ إلا سلام يجري بحسب ديناميكته الخاصة دائما بصفته انعكاسا مقلوبا لديناميكية الغرب وتاريخه. ولكي نضرب مثالا كبيرا على ذلك، إي النبي محمد ﷺ ذاته، فإننا نلاحظ

بشكل ضمني إن شبح المسيح يتراءى خلف إي تحليل لشخصيته على يد المستشرقين. فإذا كان النبي محمد ﷺ غير صادق (على فرض إنهم يستعرضون صدقه أو عدم صدقه على طريق التساؤل) فذلك لان المسيح كان صادقا وإذا كان يمارس تعدد الزوجات ويميل للنزعة الحسية أو الجنسية، فذلك لان يسوع كان عفيفا طاهرا وإذا كان محاربا وسياسيا فانه يختلف عن المسيح المسالم أو المهزوم والمصلوب. . . وهكذا ينبغي أن ينالا من نبي الاسلام بأي شكل.

ثانيا : إن الشئ المتناقض في الاستشراق المتخصص بالإسلاميات هو انه يقع على هامش الجسد الغربي، ثم يقدم نفسه في الوقت ذاته بصفته الناطق الرسمي باسم الغرب.لهذا فان القطاعات المستغربة بشكل صحيح وأصيل من الوعي الغربي سواء أكان ذلك في رؤياها الإيديولوجية للعالم أم في تكوينها المنهجي يمكنها أن تحتج وتعتبره إنتاجا غير أصيل للغرب.

جمهور الاستشراق: إن الاستشراق يتوجه إلى جمهور، أما الغرب (حيث هامشية الموضوع) فانه لايهتم بالاسلام الا بصفته قطاعا هامشيا من كينونته لهذا تنهار الأعمدة القائمة لعالم بأسره او تفتقد معناها وطابعها المركزي ومهمتها الأساسية.

أما عندما يتوجه المستشرق إلى الجمهور العربي (حيث هامشية المسار والمنهج) فانه يدخل على العكس في صميم الموضوع. فما كان هامشيا أصبح مركزيا وما كان ثانويا أصبح أساسيا.ولأنه ليس للبشرية وطن موحد، فانه علم المجتمعات والثقافات، وفي مقدمتها علم التاريخ لايمكنه ان يكون مجردا اوفراغيا، ولكن لهذا السبب بالذات فإننا نجد المستشرق يجرح باسم العلم وبشكل فج واقتحامي وحاقد شيئا لايمثل فقط مادة جامدة للمعرفة بل النواة المركزية والأكثر عمقا، هذه النواة التي تشكل الهوية العربية الإسلامية وبهذا أنتج هامشية المسار والمنهج.

ثم ان "هشام جعيط" يخلص إلى إقرار قيمة المنتج العلمي للاستشراق وارتهاناته التي أثرت على النتيجة ولولا هذا الارتياب المتبادل لاستطاع

الاستشراق ان يسهم في نزع الاسطرة عن مرحلة الاسلام البطولي مثلما أسهم علم التفسير الليبرالي الأوربي في نزع الاسطرة عن الأزمنة التوراتية والانجيلية.

لكن هذه الجدلية تعترف بوجود منطقة ظل معتمة تبقى بمنأى عن سلطة العلم وهي تدافع عن نفسها بكل قوة ان الاستشراق إذ أكد على هويته الأوربية قد وضع نفسه خارج دائرة الكونية وخارج الديناميكية الخطرة للاحتكاك والتفاعل. ويشير هشام جعيط إلى اختلاف الاستشراق تاريخيا من العلاقة بين الاسلام والعروبة بحسب الخطر فيقول: ان استشراق القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الكاره للإسلام، وكذلك استشراق النصف الثاني من القرن العشرين "المحب للإسلام "يتزامنان مع لحظتين من لحظات الوعي الغربي الهامشي كما ويحيلاننا بدورهما إلى لحظتين من تاريخ الغرب بمجمله:

اللحظة الأولى: كان يسود إيمان شبه مطلق بقيم الغرب هذه القيم المشكلة من النزعة الانسية والمسيحية والعقلانية.

أما اللحظة الثانية: فأن الارتياب وحتى النبذ فساد موقف الاستشراق ازاء ما اعتبروه بمثابة انحطاط للغرب، وفي أسوء الأحوال نزعا للروحية عنه هكذا نجد ان المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر يتعارضان فيما يخص درجة انتمائهما لعصرهما من اجل أن يلتقيا بشكل اكبر في انتمائهما الداخلي أو ألحميمي إلى قاعدة القيم نفسها، المهانة هنا والمنتصرة هناك.

الحالة الأولى: يضرب لنا مثالاً على ذلك يحاول الاستشراق الهامشي في أرضه إلى تهميش الإسلام في أرضه الخاصة بالذات كما لدى "بيكر" بانوراميا شاملة الرؤية..، عندما اختزل الحضارة الإسلامية إلى مجرد هيلينية "أي حضارة يونانية " راحت تصبح آسيوية شيئا فشيئا. أما "لامنس- Lammens " بدا ينحط لكي يصبح إخراجا للإسلام من ذاته. وهذا يظهر في موقفين هما:

1 - نلمح في مواقف المستشرقين نوعاً من الأسف والحزن بسبب الانتصار

العربي في القرن السابع الميلادي،ومن المعروف ان هذا الانتصار كان نقطة الانطلاق لانحسار المسيحية الشرقية.

2 - نلاحظ نوعاً من التعاطف يتجه إلى القوى المضادة للإسلام،او ما يتخيله كذلك " كالسلالة الأموية" وبالمقابل نلاحظ ان كل حقده ينصب على آل النبي، وعلى الإمام علي (ع) بشكل خاص. فهو يعد "أي لامنس" علي بن أبي طالب بمثابة، التجسيد للمثال الإسلامي الجديد. وهذا المثال يشكل في رايه مبدأ ضارا وسيئا استطاعت القوى والعصبيات القديمة لحسن الحظ ان تنتصر عليه وتعود إلى الساحة من جديد وتكسره بشكل قاطع.

أما التصور الذي وجده هشام جعيط عند المستشرق "دوزي-dozy" في وصف هذا الأخير للثورة التي قام بها سكان المدينة[76] حيث يقدم هذا المستشرق وصفا لها وهو يبدو ميالاً لعمل يزيد في القضاء عليها (لان يزيد في رايه قد سحق الاسلام المتعجرف والإيديولوجي الذي كان سائدا في مدينة النبي ﷺ.

فهذه الخصومات قد حصلت بين المسلمين ولكنهم تجاوزوها لكن المستشرق راح يضخمها إلى أقصى حد ويراها في كل مكان وهو يمثل (تصفية عرب سوريا لحساباتهم مع هؤلاء المتعصبين الطائفيين الذين اغرقوا الجزيرة العربية بدماء آبائهم)

ويصف هشام جعيط موقف "دوزي-dozy "الذي كان يقف ضد الاسلام إلى جانب أعدائه لأنه كان ينطلق من موقف معادٍ للإسلام بان " النبالة " المكية القديمة (السابقة على الاسلام والمتحالفة مع الارستقراطية البدوية قد ضربت في الصميم هذه "النبالة" الإسلامية الجديدة التي تأسست بواسطة النزعة الجهادية والأسبقية في مجال الإيمان وحرب الفتوح وقد مثلها الإمام الحسين ابن علي (ع) وابن الزبير.

يعلق هشام جعيط على هذه الأحكام المعادية بقوله: هذه المسلمات تصب عميقا في النواة المركزية للاواعي الغربي فلكي يتغلبوا على ماهو

مغلق او مزعج في غيرية الشرق واختلافهم فإنهم راحوا يبحثون عما هو "غربي" فيه إي السلالة الأموية والحضارة الهلنستية وبعض الجوانب الصوفية إذ راحوا يقولون ان الحلاجية هي "دين الصليب" وهكذا راح لامنس ودوزي يدينان باسم العروبة الارستقراطية البدائية تلك القوى الجديدة للإسلام الوليد[77].

اللحظة الثانية: اخذ الاستشراق يواجه خطراً متمثلاً بالنزعة العروبية المعاصرة فاخذ هذا الخطاب موقفاً عدائياً ضد العروبة هذه المرة باسم الإسلام (وهكذا راحوا يتصورون الإسلام بوصفه قوة روحية وتوازناً للمجتمع، إما النزعة العربية النضالية فهي ليست في رأيهم إلا تجسيد لكل شعار تبشيري المزمن ومتأصل للشرق)[78].

الهوامش

(1) السيد محمد الشاهد. "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد .عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/ 1994، ص197.

(2) وقد تعرض المفهوم إلى النقد الثقافي لما بعد الكونيالية لما ظهر انه سجين الخطاب الكونيالي. لهذا وجد بعض المستشرقين ضرورة: أن نتوقف عند القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح استشراق أو كما قال لويس إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ، فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا (ICHSANA. وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية .(ICANASوقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية (روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها، ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق ومستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح ولعل هذا ليفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك بل هم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamists أو باحثون في العلوم الإنسانية Humanists أو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة، أما موقفنا نحن من هذا التخصص أو التخصصات فإنه يسعنا ما وسع الغربيين فإن هم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والندوات ونشر الكتب والدوريات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه.انظر: Bernard Lewis." The Question of Orientalism. In New York Times Review of Books. June 24,1982. Pp. 49-56.

(3) رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ) ص .11

(4) ا. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون. تعريب محمد الدسوقي النويهي. (لندن: وليم كولينز، 1946) ص8.

(5) المرجع نفسه، ص8.

(6) مكسيم رودنسون." الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في تراث الإسلام)القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، شعبان / رمضان1398هـ- أغسطس 1978م.)ص27-101.

(7) د. يوسف زيدان، الموقف من الغرب (الآخر(الاستغراب جذوره ومشكلاته)قراءة في أفكار حسن حنفي)، م/ الحضارية، الاربعاء: 12/ 03/ 2008.

(8) علي عبد الهادي المرهج، العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع، موقع الحضارية، السبت: 16/ 02/ 2008.

(9) فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الأخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2007، ص49.

(10) المرجع نفسه، ص37.

(11) المرجع نفسه، ص38. وانظر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999، ص171.

(12) علي عبد الهادي المرهج، العلاقة بين الشرق والغرب.. حوار أم صراع.

(13) محمد الدعمي، بواكير الوعي الأمريكي بالعرب وبالإسلام، م/ الحضارية «دراسات شرقية غربية».

(14) يورغن هابر ماس / الحداثة وخطابها السياسي، ت جوررج ثامر، دار النهار، ط1، 2002ص187.

(15) المصدر نفسه، ص.

(16) عامر عبد زيد، مهيمنات السلطة وأثرها في تكوين العقل الغربي، دار اهله للطباعة، بابل، ص75.

(17) المرجع نفسه، ص73.

(18) المرجع السابق، ص75-76.

(19) لقد كان واحد من ابرز الفلاسفة الانجليز المسيحيين من أصحاب المنهج التجريبي وقد تأثر بالفكر الإسلامي الوسيط

(20) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

(21) أحمد عبد الحميد غراب. رؤية إسلامية للاستشراق.ط2 (بيرمنجهام: المنتدى الإسلامي، 1411)، ص7.

(22) هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص41

(23) منذ أن قدم الحاخام الألماني أبراهام عمله الشهير "ماذا اخذ محمد عن اليهودية " في نهاية القرن التاسع عشر، والحديث لا يهدأ عن الأثر المفرط لليهودية الحاخامية في الإسلام، بل تطرف بعضهم فاعتبر أن الإسلام لم يتمايز عن اليهودية إلا بعد الحروب الصليبية، مثل الباحث السوفيتي موروزوف.

ومن أشهر إتباع هذا التيار: الباحث الألماني " ه. شباير " صاحب الكتاب الشهير " الحكايات الكتابية في القران "والباحث الألماني أيضا" ي.هورفيتش"، وفي السبعيات ظهرت الباحثة الألمانية" باتريشيا كرونه" معتبر هذا الدين الذي كان " قوة بربرية حملت قيما يهودية"ولهذا التيار إمدادات في الثقافة العلمانية العربية مثل: نبيل فياض.......

(24) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

(25) آنه ماري شيمل وحوار الحضارات، هاينتس هالمز/عن كتابه (العرب) (Die Araber)، ترجمة: ماهر حوني حبيب، موقع الحضارية، الأحد: 19/ 08/ 2007

(26) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة..

(27) انظر التقديم في: السيد عوض عثمان، العلاقات الليبية - الأمريكية، 1940م - 1942م (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1994م): 4.

(28) انظر: موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

(29) انظر: حازم خيري، الصادر في القاهرة مؤخرا (يوليو 2007)، عن دار سطور للنشر. بواسطة: معهد الأبحاث والتنمية.

(30) المرجع نفسه.

(31) همايون همتي، العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر م المنهاج، ع26 بيروت، 1423-2002، ص.

(32) سيد مجيد ألظهيري ملاحظات منهجية، حول التعريفين الإسلام والليبرالية والحرية، م/ المنهاج ع/ 26بيروت، 1423-2002، ص62.

(33) الآن تورين، نقد الحداثة، ولادة الذات القسم الثاني، ت: صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص74-75.

(34) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص76.

(35) محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - د. سيّار الجميل، جريدة (الزمان) - العدد 1669 - التاريخ 22- 11 - 2003.

(36) محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - د. سيّار الجميل، جريدة (الزمان) - العدد 1669 - التاريخ 22- 11 - 2003.

(37) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ت: هاشم الح، الساقية، بيروت، ط1، 1995.

(38) منيرة الفاصل، ادوار سعيد والتخيل الثقافي وسياسيات الهوية، م/ البحرين ع 28- ص64.

(39) أشواق عباس، قراءة في فكر عالم محمد أركون، موقع دروب الالكتروني، 7يوليو، 2005.

(40) المرجع نفسه.

(41) محمد أركون - مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية - سيّار الجميل، ص11 - 2

(42) عيسى بلاطة، توجهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر، ص89-9.

(43) يبدو هنا إن يميز بين الإسلام التقليدي والإسلام الإحيائي الثوري الذي يهدف إلى تغير الواقع بطريقة ثورية.

(44) إننا هنا إمام تشخيص يقوم على تباين المنهج والرؤية من الإسلام وهنا تأتي الرؤية الخطاب الاستشراقي الذي يعرفه: رودي بارت أن الاستشراق هو " علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي 'ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه 'من تبحّر في لغات الشرق وآدابه' انظر: رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ) ص11.

(45) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،

بيروت 1987، ص27-28. وهذا الكلام يمثل بوابة علوم التحرير والنقد الذي تنشده الانسنه .

(46) الفكر الإسلامي فكر واجتهاد ص335.

(47) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص23.

(48) المرجع نفسه، ص11 - 22.

(49) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص.

(50) محور عن الاستشراق حوار مع محمد أركون، م/ الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت،

(51) علي محمد علي عبدا لمعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، القاهرة 1986 ص139

(52) إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع السياسي، جامعة الموصل، مديرية الجامعة ص339 (د.ن).

(53) عبدالمنعم، المصدر السابق، ص352-353.

(54) محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص52-53.وانظر:نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز العربي ط1، بيروت 2000، ص108

(55) برتران بادي، الدولتان، المركز الثقافي العربي ط1 1996 بيروت ص125.

(56) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص64-67.

(57) ادوارد سعيد، تصور فوكو للسلطة، ت:علاء الدين حسين، م/ البحرين الثقافية -العدد 28-2001، ص85عبد الله إبراهيم، التمثيل والسرد، م /البحرين الثقافية -ع28-ابريل 2001، ص107.

(58) حوار مع ادوارد سعيد، القلم والسيف: الثقافة والإمبريالية، حاوره:ديفد بارسميان، ت: الناجي حسونه، م /البحرين الثقافية، ع28، 2001، ص90

(59) ادوارد سعيد، الاستشراق "المعرفة. السلطة. الإنشاء، ت:كمال أبو ديب، "(بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981، ص1-13.

(60) بشرى صالح، قراءة نقدية في كتاب "الثقافة والإمبريالية "ادوارد سعيد، م /عمان ع، 39، ص75

(61) ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ت:كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ط2، 1998، ص83.

(62) المرجع السابق، ص57.

(63) ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية المرجع السابق، ص58.

(64) عبد الله إبراهيم المرجع السابق، ص107.

(65) ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية المرجع السابق، ص85

(66) ادوارد سعيد، و"تمثيلات المثقف"، ترجمة وعرض:سلمان داود الو اسطي، م / الثقافي، ع 1-2، بغدار الشؤون الثقافية بغداد 996، ص89-100.

(67) ادوارد سعيد، و"تمثيلات المثقف"، ترجمة وعرض:سلمان داود الو اسطي، م / الثقافي، ع 1-2، بغدار الشؤون الثقافية بغداد 996، ص89-100.

(68) ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية المرجع السابق، ص93-94.

(69) ادوارد سعيد، و"تمثيلات المثقف ص.

(70) هشام جعيط، إبعاد الاستشراق المختص بالإسلاميات، م/عيون، منشورات الجمل، ع4 لسنة 1997، ص8.

(71) قد تعني هذه الصوره أن الإسلام ممكن أن يحاول تجاهل التحولات من خلال إحالة هويته إلى هوية موحدة ثابتة رغم المتغيرات والتحولات.

(72) المرجع نفسه.

(73) المرجع نفسه.

(74) المرجع نفسه.

(75) المرجع نفسه.

(76) المرجع نفسه.

(77) المرجع نفسه.

(78) المرجع نفسه.

صدمة الاستشراق
وردة الفعل السلبية عند الباحثين العرب

أ.م.د خميس غربي حسين العجيلي*

مقدمة:

قبل التطرق إلى موضوع البحث لا بد من إشارةٍ أو لمحةٍ سريعةٍ إلى العنوان، (صدمة) نحن نعلم أن الصدمة هي ردة فعل آنية، أو انفعال يعبر عن استجابة لأمرٍ طارئ وقع في لحظته، فهل كان الاستشراق كذلك؟ أم انه استمر بأبحاثه ودراساته مدة طويلة من الزمن حتى جاءت ردود الفعل عن الباحثين والكتاب والمفكرين العرب.

إن الإجابة عن هذا السؤال يتطلب منا إعطاء لمحة بسيطة عن معنى الاستشراق ودوافعه، ثم تتبع تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، حتى تتبين معالم هذه الخريطة المعقدة من العلاقات المتنوعة بين السلم والحرب.

الاستشراق في اللغة مشتق من مادة شرق، يقال شرقت الشمس وشروقاً إذا طلعت، واستشرق طلب علوم الشرق ولغاتهم تقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة، أما اصطلاحاً فهو علم يدرس لغات شعوب الشرق وآدابهم وتراثهم وحضارتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم[1].

(*) جامعة تكريت، كلية الآداب.

إن الاستشراق حركةٌ سياسية وظاهرة فكرية لها عدة دوافع، دينية وسياسية ونفسية واجتماعية وعلمية وفكرية وتاريخية واقتصادية[2]، وأخيراً، وفي نتيجة حتمية لهذه الأسباب، له دافع استعماري تمثل في استثمار الدول الاستعمارية الكبرى لفاعلية المعلومات التي جاء بها الاستشراق من أجل رسم خارطة للولوج إلى الشرق واستعمار أراضيه.

لقد تعددت الآراء في تحديد تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، فذهب بعض الباحثين إلى الرأي القائل أن تاريخ هذه العلاقة يرجع إلى قدماء علماء اليونان الذين جاؤوا إلى الشرق ودرسوا أحواله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية[3]. وأشار آخرون إلى أن نشأة الاستشراق تزامنت مع ظهور الإسلام الذي أوقف اندفاع المسيحية في العالم، وقيام المسلمين بالفتوحات الكبرى نحو الشرق والغرب ولاسيما في بلاد الشام التي حررها المسلمون من السيطرة البيزنطية[4]، مما دفع الغرب إلى دراسة هذا الدين الجديد، وتجريد الأسلحة المختلفة (الفكرية والعسكرية) لمقاومة هذا الدين[5].

إن الصراع بين الشرق والغرب صراع قديم ربما يعود إلى غزوة (الاسكندر المقدوني) للشرق واحتلال أجزاء كبيرة من أراضيه، حتى استطاع أن يهزم الدولة الساسانية التي كانت أبرز القوى الموجودة في الشرق قبل ظهور الإسلام[6].

وبعد أن حرر المسلمون بلاد الشام ظلت فكرة السيطرة وإعادة الكرة مرة ثانية لدى الغرب، فكانت الحروب الصليبية التي استمرت نحو قرنين من الزمان (1096-1191م) بين كر وفر مرة ينتصر المسلمون ومرة يهزمون حتى تحررت تلك البلاد نهائياً بقيادة المجاهد البطل صلاح الدين الأيوبي، وبعد هزيمة الصليبيين استطاع العثمانيون فتح القسطنطينية سنة (1453م) وكانت المركز الرئيس في أوربا لقيام الهجمات على الدولة الإسلامية من أوربا[7]. وبعد نحو نصف قرن من سقوط القسطنطينية أخرج المسلمون من بلاد الأندلس والذين لم يغادروا منهم تم تنصيرهم بالإجبار[8].

وبعد سلسلة الهزائم والانكسارات التي عانى منها الغرب، وفشله في تحقيق المخطط المرسوم للسيطرة على الشرق واستنزاف خيراته، قررت الكنيسة التي كانت تقود الصراع يساندها في ذلك ملوك وقادة أوربا، إلى التحول من المواجهة العسكرية المباشرة إلى الهجوم الفكري[9]، والعدول عن السيف إلى الكلمة التي أثبتت التجارب أنها كانت اشد أثراً وأمضى من السيف.

ومن هنا ظهرت الدعوات في الغرب إلى دراسة الشرق الإسلامي من جوانبه المختلفة، لعلهم يستطيعون الإحاطة بهذا المتمثل بالدين الإسلامي، والذي استطاع أن ينتصر عليهم ويهزم جيوشهم أقسى هزيمة، لذا كان قرار مجمع فينا الكنسي عام (1312م) بتأسيس كراسٍ لدراسة اللغات الشرقية من أجل فهم طبيعة المجتمع الشرقي وكيف يفكر أبناؤه، فتم تأسيس كراسٍ للغة العربية والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وسلامانكا[10]، في محاولة لدراسة الإسلام واستيعابه واحتوائه فكرياً، وتغيير الصراع بين الشرق والغرب.

هكذا بدأ الاستشراق واستمر عدة قرون حتى أكتمل بشكله المؤسساتي في القرن التاسع عشر، وما تزال آثاره تنشر ظلالها على الواقع الإسلامي على الرغم من المتغيرات التي طرأت على الاستشراق في أوربا ولاسيما في القرن العشرين التي تميزت بتغليب العقل والابتعاد عن ردود الفعل الرومانسية، ورفض السلطة الكنسية، مما كان له أثر في حركة الاستشراق، فاخذ يغير من منهجيته في دراسة الشرق.

إن هذه الآراء وغيرها عن نشأة الاستشراق تدفعنا إلى القول أنه من الصعوبة تحديد سنة معينة لنشوئه، بل إننا نميل إلى الرأي القائل أن أية حركة فكرية أو ظاهرة اجتماعية لا تنضج ولا تتكامل إلا بعد مرور مدة من الزمن[11].

من هنا فقد كانت دراسة معظم الباحثين العرب في نقد الاستشراق ترتكز على الفكرة القائلة، أن الاستشراق بمجمله ظهر لهدم الإسلام والنيل

من شخصية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتشويه التاريخ والحضارة الإسلامية، ونحن هنا لا ننكر أن في هذا الكلام الكثير من الصحة والصواب، إلا أن النقد الموضوعي يتطلب بطبيعة الحال إظهار الجوانب السلبية والإيجابية في الاستشراق، تماشياً مع الرؤية القرآنية التي عبر عنها في الآية الكريمة من قوله تعالى: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، أعدلوا هو أقرب للتقوى»[12].

ويبدو لنا أن استيعاب الإنتاج الاستشراقي حول الإسلام ودراسته دراسة عميقة هو الخطوة الأولى لنقده نقداً صحيحاً، واثبات ما يتضمنه من تهافت أو زيف، الأمر الذي يجعل المستشرقين المنحرفين عن جادة الصواب يفكرون عدة مرات قبل أن يقدموا على مهاجمة الإسلام، تحسباً منهم، لما قد يواجهونه من نقد علمي يعريهم ويثبت زيف ادعاءاتهم.

وهنا يجب أن يرتبط نقدنا للاستشراق بنقد ذاتي، فيجب أن نواجه أنفسنا مواجهة حقيقية بعيوبنا وقصورنا وتقصيرنا، وأن نكون على وعي حقيقي بالمشكلات التي تواجهنا في هذا العالم، لأن الاختلاف في الرأي أمر طبيعي، بل إننا في بعض الحالات نعده من بديهيات الحياة.

ومعلوم أن الدراسات الاستشراقية تشكل حيزاً واسعاً في مجال الدراسات الإسلامية، ولهذه الدراسات أهميتها وثقلها في الدوائر العلمية، على حد سواء، في الغرب والشرق، بحيث لا تكاد تخلو دراسة علمية من الإشارة إليها[13]، وقد عملت هذه الدراسات منذ وقت مبكر على تشكيل العقل الغربي، وتحديد موقفه من الإسلام، بحيث يمكن القول، أن الموقف الغربي العدائي في بعض جوانبه، هو في نهاية المطاف، موقف الاستشراق ذاته من الإسلام[14].

وعلى هذا المنوال وجب على الباحثين والمؤلفين والكتاب والمفكرين العرب أن يدرسوا الاستشراق بعمق وموضوعية، وبمتابعة مباشرة لإسهاماته الفكرية والثقافية، وأن لا يستعجلوا إعمام الحكم عليه، لأن المستشرقين الموضوعيين موجودون ولا يمكن نسيان إسهاماتهم في توعية أبناء قومهم عن

حقيقة الإسلام والثقافة الإسلامية، وفي بعدها عما ألصقه بها بعض المستشرقين المتحيزين والبعيدين عن الإنصاف والموضوعية.

من هما جاء هذا البحث محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على الدراسات الاستشراقية التي شكلت أشبه بالصدمة عند معظم الباحثين العرب وردة الفعل التي تميزت بالانفعال، وهنا يجب أن نذكر أن هناك بعض الدراسات في نقد الاستشراق كانت لباحثين مسلمين ولكنها كتبت باللغة العربية، وسمناها بالعربية.

ونحن هنا لا ندعي أننا قد أحصينا ردة الفعل عند جميع الباحثين العرب، لان ذلك يحتاج إلى مجلدات، وان هذه الوريقات لا يمكن أن تحيط بالموضوع من جميع جوانبه، وإن هذا البحث لا يعدو أن يكون محاولة متواضعة لتبيان هذه الردة، لعل أحداً يأتي فيفتح الباب على مصراعيه ويقدم بحثاً مفصلاً عن الموضوع. وكلنا أمل أن يقدم هذا الجهد إسهاما في خدمة الحقيقة العلمية والموضوعية التاريخية.

1 - الاستشراق بين الانفعال وردة الفعل العاطفية:

إن موضوع الاستشراق والمستشرقين من الموضوعات التي حصل، بشأنها، اختلاف وتباين، يصل في بعض الأحيان إلى درجة التناقض عند بعض الباحثين العرب، وهذا راجع، حسب اعتقادنا، إلى خلفيّاتهم الدينية، والثقافية، والمذهبية، وانتماءاتهم الأيدلوجية. ومما يلفت النظر في هذا الموضوع، أن أغلب البحوث والدراسات والمؤلفات في الاستشراق، كانت من نتاج باحثين، من رجال دين، أو دارسين للعلوم الدينية الإسلامية، أو من يقوم بتدريسها في المعاهد والجامعات العربية .

ويبدو أن انتماءات الباحثين العرب قد ظهرت في مؤلفاتهم، فجاء أغلبها ردود فعل عاطفية، تنبىءُ عن مذاهب هؤلاء، التي تصل في بعض الأحيان إلى أن تكون بعيدة عن الموضوعية التاريخية، مما أصاب المتلقي (القارئ) العربي، بالحيرة والشك والريبة من الاستشراق، حتى صار هذا

المصطلح رديفاً للاستعمار والغزو والاحتلال، فقد وصفه أحد الباحثين أنه أحد أجنحة المكر الثلاثة التي تريد بالعرب والمسلمين، كل شر وخديعة[15]. ومنهم من عمم ذلك على جميع الدراسات الاستشراقية، عاداً أنها والاستعمار والتبشير قوى متحالفة تريد النيل من العرب والمسلمين[16].

وإذا كان الأمر، على هذه الحال، عند فئة من الباحثين في الاستشراق، كانت لا ترى فيه إلا الوجه السلبي، فإننا نرى أن قسماً آخر منهم قد تبنى الرؤية الإيجابية للاستشراق، ولاسيما عند المستشرقين الذين كتبوا بتجرد وموضوعية، بعيداً عن الغمز واللمز والدس على الإسلام ونبيه وتاريخه وحضارته، مما دفع بعض الباحثين العرب إلى عدّ الاستشراق حركة علمية تسعى إلى دراسة الشرق وسبر أغواره الفكرية والعلمية والدينية.

وهناك فئة من دارسي الاستشراق كتبت بحوثا للماجستير أو الدكتوراه، تناولت فيها الاستشراق من وجهة نظرها، فجاءت بحوثهم بآراء شتى، بين مادحٍ، وقادحٍ، في الأكثر، تحقيقاً لدوافعهم الدينية أو حتى تكون متوافقة مع وجهات نظر المؤسسات أو المعاهد التي يعملون فيها.

إن ردود الفعل العاطفية والنابعة من العقيدة الدينية، أو الانتماء القومي والأيدلوجي، لا يمكن أن تضع الوقائع والأحداث التاريخية في مكانها الصحيح، لأن من يريد أن يؤرخ لهذه الوقائع والأحداث، عليه قبل كل شيء أن يتحلى بالموضوعية، ويتخلى عن العاطفة الدينية أو القومية.

لقد حشد بعض الباحثين العرب آراء المستشرقين وكتاباتهم لدعم الفكرة التي آمنوا بها، بحيث إننا نجد من الباحثين من يذم الاستشراق في الصفحات الأولى من كتابه، ثم لا يلبث أن يعود في مكان آخر من الكتاب، ليكيل المديح والإطراء والثناء عليه.

وهناك أمر آخر، تكشف لنا من خلال دراسة بعض آراء الباحثين العرب، وهو إفراطهم في إيجاد العلل والأسباب للحوادث التي يدرسونها بأسلوب ليس فيه من الواقع شيء، إلا إتباع العاطفة والهوى، وهم يغضون الطرف عن أمر مهم وهو أن للمستشرقين خلفيتهم الثقافية والدينية والنفسية

والاجتماعية، النابعة من البيئة التي يعيشونها، على اعتبار أن لكل بيئة مقاييسها وعاداتها وتقاليدها ونظرتها للحياة، وكان الأجدر على بالباحثين العرب أن يسدوا الهوة التي تفصل بين عقليتهم الشرقية وعقلية من يكتبون عنهم (المستشرقون).

إن المتمعن في كتابات الباحثين العرب لا يجد صعوبة في إدراك التباين الذي وقعوا فيه، ولا في شك أن السبب الرئيس للوقوع في هذا الاختلاف مرجعه النظرة الأحادية التي تبناها هؤلاء الباحثون. بل إن بعضهم عد الاستشراق والعلمانية أحدى وسائل الحركة الصهيونية من أجل هدم الإسلام[17]. ولا ندري هنا كيف يسوق بعض الباحثين وجهة نظره، عندما يضع الاستشراق والعلمانية على قدم المساواة مع من يريدون هدم الإسلام، ولا يبحث عن الأوضاع المأساوية التي حلت بالمسلمين نتيجة الجهل والتخلف، والابتعاد عن قيم الإسلام الحقيقية، والتمسك بالمظاهر الخداعة، عند بعض من أتخذ الإسلام وسيلة لتحقيق مآربه وأهدافه.

ونتيجة للمواقف المتباينة التي وقع فيها الباحثون العرب، يعلق أحدهم بقوله: «فالحكم المطلق على المستشرقين بأنهم رصدوا أنفسهم لهدم الإسلام والعربية، وتسميم أفكار شبابنا وتحطيم أخلاقه... كالحكم المطلق على المستشرقين بأنهم رصدوا أنفسهم لخدمة الإسلام والعلوم الإسلامية والحضارة العربية، كلا الحكمين مجانب للصواب مجاف للواقع، مناقض لروح العلم والبحث الشريف، ومناقض كذلك لروح الإسلام الذي أمرنا أن نتبين طريقنا، وأن نبحث عن الحقيقة وننشد الحق»[18].

وعلى الرغم من كثرة عدد المستشرقين وتعدد المجالات التي يدرسونها، ونشرهم الكثير من البحوث والدراسات، ومن أثر الاستشراق في الفكر العربي، مازالت المؤلفات العربية التي تدرس الاستشراق قليلة، وجل ما كتب عن هذا الموضوع لا يعدو أن يكون كشفاً عن أهدافهم التبشيرية والاستعمارية.

ويبدو أن دراسة هذا الموضوع الحيوي مشوبة بالصعوبة والتعقيد

والتشابك، لان الاستشراق يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول فيها الغرب تعرّف الشرق فكرياً وعلمياً وأدبيا. وقد أصاب الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي كبد الحقيقة، عندما أشار إلى، أن من يريد الكتابة عن الاستشراق سوف يلاقي صعوبة، لأنه سيجد أمامه بحراً متلاطم الأمواج مترامي السواحل، عميق القاع، وذلك أن المستشرقين الذين قصدوا الشرق من أجل دراسة عقائده، وشعوبه، وحضارته، وموارده الطبيعية لم يتركوا شيئاً إلا وبحثوا فيه، بل إنهم حاولوا الاستقراء والاستقصاء من أجل الوصول إلى النتائج المرجوة[19].

وعلى هذا فإن الاستشراق موضوع واسع ومتشعب، تتطلب الكتابة عنه عناية علمية واسعة، تبحث عن أهدافه ومراميه وحسناته وسيئاته، وكذلك البحث عن المستشرقين وطوائفهم وأعمالهم وما أصابوا وما أخطأوا فيه[20].

إن الرد على التأثير السلبي لكتابات المستشرقين، يجب أن يقوم على الدراسة والتقصي، والابتعاد عن الردود السلبية الآنية، ولتجنب التأثير السلبي لكتابات المستشرقين، يتوجب على الباحثين العرب أن يقدموا للقارئ والمتلقي المعلومات الدقيقة والأكيدة عن الاستشراق، مع مراعاة الجوانب المحمودة التي يمتاز بها بعض المستشرقين، ويجب أن تكون دراساتهم جيدة وتمتاز بسعة الأفق، وبعد النظر، وعمق الدراسة وأصالة التثبت، والتأكد من المصادر وصحتها واستدلالها، وان تكون حاملة جميع نواحي الإتقان والصحة بعيدة عن الأخطاء والنواقص العلمية[21].

والأكثر من هذا يتوجب أيضاً على الباحثين والمفكرين العرب استعراض مؤلفات المستشرقين، ومناقشتها في ضوء الحقيقة والواقع، حتى يتكشف زيفهم وأخطاؤهم، ويظهر للقارئ ضعف مصادرهم التي يعتمدون عليها وأخطاء النتائج التي توصلوا إليها[22].

إن ذلك العمل يتطلب من الباحثين التحلي بالصبر والدقة والأمانة العلمية، والبعد عن التنميق والاستطراد، ومناقشة أعمال المستشرقين بأسلوب علمي موضوعي، بعيدٍ عن التهكم والتجني والافتراض[23]، لأن

ذلك يفقد النقد قيمته العلمية، وبذلك لا يمكن للطبقة المثقفة في العالم العربي أن تتحرر من تأثير أفكار المستشرقين السلبية.

وحتى لا نقع في المشكلات المنهجية التي ظهرت عند بعض الباحثين العرب في الاستشراق والقائمة على الجدل والتناقض والشك، التي تبعد عن الوصول إلى الموضوعية، وجب علينا الابتعاد عن الأحكام المسبقة والمواقف غير المحايدة، التي تصل في بعض الأحيان إلى المواقف العدائية التي تعمد إلى التشويه والتحريف، فتنتهي هذه البحوث إلى إصدار أحكام بعيدة عن الموضوعية التي نبتغيها في دراساتنا التاريخية، ولاسيما في موضوع الاستشراق، لما يشكله من ظاهرة مهمة في الثقافة العربية الإسلامية[24].

إن المؤلفات التي كتبها المستشرقون، لا يمكن لنا في أي حال من الأحوال إلغاؤها أو تجاوزها، بل علينا أن نقف بحياد تجاهها، فإن أبدعوا سجلنا لهم وإن أخفقوا في قول الحقيقة سجلنا أخطاءهم ودحضنا باطلهم بالحجة البينة، وإن خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً أوضحنا ما يميز الحقيقة من الزيف، وبذلك نبين أحسان المخلص المنصف وإساءة المسيء الجائر[25].

إن التباين الذي حصل بين الباحثين العرب كان لصالح الاستشراق، ذلك أن المستشرقين يمثلون للشرق، مشكلة، ثقافية ودينية وسياسية، وهذه الحقيقة لابد من الاعتراف بها اعترافاً صريحاً كاملاً ثم مواجهة المشكلة ودراستها دراسة جادة، وتحديد موقفنا إزاءها تحديداً دقيقاً[26]. لان أفكارهم غثها وسمينها قد تسربت إلى الثقافة العربية، وأصبحت من المراجع التي لا غنى عنها في الدراسات العربية في جوانب البحث والدراسة والتعليم، بل إن قسماً منها احتل عقول الناس وصار قسم منهم أنصاراً ودعاة وناشرين[27].

والاختلاف الذي حصل بين الباحثين العرب كان لصالح الاستشراق كما بين احد الباحثين بقوله: «أن أقل ربح ربحه المستشرقون هو تمزيق المفكرين الإسلاميين حولهم، وتحويل الصراع ضد الغزو الفكري الأجنبي

إلى صراع بين المسلمين حول المستشرقين: أحسنوا أم أساؤوا»[28].

وإذا كان بعض الباحثين العرب يتشدد في القول بحق بعض المستشرقين الذين لم تتسم كتاباتهم بالموضوعية في النظر إلى الإسلام وحضارته، فالواقع يتطلب من الباحثين العرب أن لا يغمطوا حق فئة من المستشرقين الذين أسهموا في نشر نفائس التراث العربي الإسلامي، وكان دأبهم هو البحث عن الحقيقة، وهذا ليس إحساناً أو منة بل إن البحث العلمي يتطلب ذلك، فالعلم ليس حكراً لأمة دون أخرى، والإسلام وهو دين الله للناس أجمعين، لا يمكن أن تستأثر بفهمه أمة دون أخرى، وليفهمه من أراد بشرط أن يتحلى بصفات العلماء وهي الإنصاف والإخلاص للحق والبعد عن العصبية والهوى[29].

وإذا كانت الأمة الإسلامية تعاني حالة الضعف والتدهور والإخفاق في مواجهة متطلبات العصر الراهن، فأن الخطوة الأولى التي يجب البدء بها في مواجهة الأفكار الهدامة في الفكر الاستشراقي، هي مواجهة هذا الفكر بالحوار والنقاش ورد الفعل الهادئ وليست، ضرورة، أن تكون المواجهة بالخطب الرنانة والكلام الفارغ الذي ينتهي بانتهاء قوله وعند ذاك يتحول المسلمون إلى ظاهرة صوتية لا تنفع، إن المواجهة الصحيحة تكون عملاً مدروساً قائماً على منهجية دقيقة تضع الأمة على سكة التغيير والتجديد[30].

إن الجهد الكبير الذي قام به بعض المستشرقين يستدعي من الباحثين العرب، كي لا يتنكروا للأمانة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية، أن يُظهروه في دراساتهم ومؤلفاتهم، لان الحضارة الإنسانية لا يمكن قيامها إلا على التعاون في نشر ذخائر كل أمة في العلوم والآداب على تنوعها وهذا لا يتم إلا بالتعاون وبالحوار القائم على التفاهم والود لخلق تضامن وجداني فكري خلقي صادق شامل ومستمر[31].

إن دراسة نتاج هؤلاء المستشرقين واحدة من المهام التي يجب أن ينهض بها الباحثون العرب في الاستشراق كي نفهم أبعاده من جوانبه المختلفة (سلبية وايجابية) وخلفية الصورة الغربية عن الشرق المسلم، والرد

على هذه المواقف بعيداً عن السطحية والاختزال.

وهناك نقطة ايجابية نراها غير مدروسة ومهملة في الدراسات والبحوث العربية، وهي تأثير الاستشراق في الفكر الغربي، لأننا انشغلنا بتأثيره في الفكر العربي، ولم نُولِ اهتماماً بهذا الأمر المهم، وهو معرفة حجم التأثير في الفكر الغربي[32]. فالعلوم والمعارف التي نقلها المستشرقون إلى الغرب، كان لها دور كبير في تطوير الفكر الغربي، وتغيير نظرته إلى الحياة، وكانت للترجمة من اللغة العربية إلى اللغات الأوربية، التي قام بها المستشرقون قبل عصر النهضة الأوربية، الأثر الأكبر في تطوير العقلية العلمية الأوربية التي كان من نتائجها النهضة العلمية والفكرية في أوربا[33].

لقد آن الأوان لدراسة الاستشراق دراسة علمية موضوعية متوازنة، نضع قضيته في مكانها المناسب، وهنا سرعان ما تواجهنا الإشكالية التي تتمحور حول الموقف من الاستشراق، والتي جنح أغلب الباحثين العرب إلى الغلو في وصف الصلة بينه وبين الجهات السياسية الأوربية فصوّره أنه الأداة الطيعة بيد الاستعمار كأنه لم يكن للاستشراق بعد معرفي أو علمي أبدا[34].

إن هذا الأمر خلق حاجزاً نفسياً، جعل أكثر المثقفين والباحثين العرب ينفرون من كتابات المستشرقين، مما أدى، والأمر على هذه الحال، إلى ضياع فرصة الحوار والأخذ والعطاء، واحترام الرأي الآخر، وقبول النقد بروح علمية[35].

2 - نماذج من ردة الفعل السلبية عند بعض الباحثين العرب:

إن المنهجية عند الباحثين العرب في دراسة الاستشراق تكاد تجمع في اغلبها على إظهار الوجه السلبي له، وقد جنح معظم الباحثين إلى الغلو في وصف الصلة بين الاستشراق والتبشير والاستعمار والجهات السياسية الأوربية، ويبدو أن هذه الصورة هي أحدى نتائج النقد المتطرف، عند هؤلاء الباحثين الذين لا يرون في الاستشراق إلا وجهه السلبي[36].

لقد أدت هذه النظرة إلى اتخاذ مواقف متباينة من الاستشراق، ذلك أنه

قد أوجد للعالم الإسلامي مشكلة ثقافية وسياسية ودينية كبرى، دفعت إلى حالة من التأزم بين الشرق والغرب، ومن ثمَّ جاءت كتابات أغلب الباحثين العرب على ذم الاستشراق بوصفه الوجه السالب للفكر الغربي،دون مواجهة هذا الفكر ودراسته بصورة نقدية،وتحديد موقفهم إزاءه تحديداً دقيقاً[37].

وعملت الدراسات الاستشراقية فعلها في الفكر الغربي تجاه الشرق، وهذا الأمر دفع أحد الباحثين إلى تأكيد أن الموقف الغربي وما تمخض عنه من سيطرة واستعمار، ونهب لخيرات الوطن العربي، والعداء المستمر للإسلام هو في النهاية إحدى نتائج الاستشراق السلبية[38].

ولا يقف تأثير الاستشراق السلبي عند هذا الحد، بل يمتد إلى الصفوة العلمية في العالم الإسلامي، ذلك أن البعثات العلمية التي أرسلتها بعض البلدان إلى الجامعات الغربية، جعلت من طلاب هذه البعثات بعد عودتهم إلى بلدانهم تلاميذ للمستشرقين وحاملي أفكارهم، مما أدى إلى استمرار النسق المعرفي السلبي للاستشراق[39] كما أشار أحد الباحثين.

إن الأثر السلبي للاستشراق لا يقف عند هذا الحد كما يرى الدكتور عبدالله محمد النعيم الأمين، بل إن الجوانب السلبية تظهر في هذا الأثر من خلال ترجمة البحوث والمؤلفات التي كتبها المستشرقون من اللغات الأوربية إلى اللغة العربية، وما شكله ذلك من تأثير سلبي في المتلقي العربي إذ أحدث انفصاماً في الشخصية العربية نظراً لاهتزاز ثوابتها الدينية[40].

ويمكن أن يقال الرأي نفسه عن الآراء التي جاء بها أحد الباحثين العرب، عندما عدّ أن العالم الإسلامي أصبح في هذه الملابسات يعاني من الصدمة نتيجة اطلاعه على نتاج المستشرقين، وأحدثت هذه الصدمة عند المثقفين والباحثين العرب شللاً في حصانتهم الثقافية[41]. ويضيف أن مركب النقص الذي يعاني منه المثقفون العرب تجاه الغرب، دفعهم إلى أن يولوا مدبرين أمام الزحف الفكري الغربي (الاستشراق)، مشبهاً ذلك بالجيش المهزوم عند بداية المعركة[42].

ويحلل مالك بن نبي نتيجة هذه الصدمة بأن انقسم الباحثون العرب إلى

فريقين: أولهما دعا إلى تمثل الفنون والعلوم والعادات والتقاليد عند الغرب والتزيّ بزيهم، أما الآخر فمن أجل التغلب على مركب النقص، حاول تعليل النفس بحقنة مخدر الاعتزاز بالماضي العربي المشرق، وذلك من أجل التغلب على المهانة التي أصابته من الفكر الاستشراقي، كي يستطيع ولو مؤقتاً إشباع حاجاته المرضية(43).

إن هذا الموقف الذي تبناه الأستاذ مالك بن نبي، لا يخلو من النقد والتحليل للواقع العربي، لكن آثار الاستشراق لا تنحصر في الجوانب السلبية التي أشار إليها، بل يمكن القول أن أعمال المستشرقين دفعت بالباحثين العرب إلى إعادة النظر والتقييم للفكر العربي الإسلامي في جوانبه المتعددة.

وعلى الرغم من إشادة العديد من الباحثين العرب بدور المستشرقين في حفظ التراث وصونه ومن ثم تحقيقه وفهرسته، يرى باحثٌ في هذا الأمر وجهاً سلبياً ،معللاً قوله أن عملهم هذا كان وسيلة لمعرفة طباعنا وأفكارنا وشخصيتنا من خلال معرفة تراثنا، لأنه يمثل الخرائط والصور لعقولنا، وعواطفنا، ومشاعرنا، واهتماماتنا(44)، مما يسهل للعدو، كما يرى هذا الباحث من السيطرة على الشرق الإسلامي، وهو إذ يأسى على حال بعض الباحثين العرب، لأنهم أشادوا بعمل المستشرقين هذا، مبيناً أنهم يمجدون سارقي آثارهم، في إشارة إلى دور المستشرقين في نقل التراث المتمثل بالآثار والمخطوطات وحفظه وتحقيقه والحفاظ عليه، وهو بعد ذلك يتمنى لو أن ذلك التراث تم حرقه وإتلافه لكان خيرا من أن يقع في أيدي أعداء العرب والمسلمين من المستشرقين على حد زعمه(45).

إن المواقف السلبية لبعض الباحثين العرب تجاه المستشرقين لا تقف عند هذا الحد، بل إن هناك منهم من يتطرف في رأيه، ويدعو إلى عدم استخدام المراجع العربية الحديثة في التاريخ الإسلامي، لأنها لا تخلو من وجود المؤثرات الاستشراقية فيها(46).

والعلاقة بين الاستعمار والاستشراق وثيقة جداً، حسب رأي أحد

الباحثين، ذلك لان الاستعمار استطاع أن يجند المستشرقين لخدمة أغراضه، وتحقيق أهدافه، وتمكين سلطانه في البلاد العربية والإسلامية، ومن هذا المنطلق فأن العلاقة بين الاستعمار والاستشراق وثيقة، وقد ساق الباحث الدليل على ذلك، في أن أكثر المستشرقين كانوا وزراء للخارجية ومستشارين في دولهم وتناصل في الدول العربية كي يتجسسوا عليها[47].

بل إن بعض الباحثين يشكك في الدراسات الموضوعية عند بعض المستشرقين، على الرغم من شهرتها في الدوائر الأكاديمية العربية، مثل دراسات مونتغمري وات، وبروكلمان، وفلهاوزن[48] ومن المعلوم أن الاستشراق أسدى خدمات للدراسات الإسلامية في العصر الحديث من حيث طريقة البحث، والمنهج القائم على الاستقراء والنقد والتحليل، إلا أن هناك من يحذر منها، عاداً الدراسات الاستشراقية قد وجدت لها موطِىءَ قدم في مؤسسات التعليم العالي في البلدان العربية، لذلك فأن هناك من يدعو إلى ضرورة التصدي لهذه الدراسات ونقدها من أجل تحصين العقل العربي في مجال يرتبط أشد الارتباط بعقيدته وهويته[49].

أما المراكز العلمية والمعاهد والجامعات في البلاد العربية فهي، أيضاً، تعد أحدى وسائل الاستشراق من أجل النفوذ من خلالها إلى العالم العربي، كما أشار إلى ذلك الدكتور مصطفى نصر المسلاتي بقوله: «فأنشِئت مؤسسات في البلاد العربية لخدمة الاستشراق ظاهرياً، لكن هدفها في الحقيقة خدمة الاستعمار والتبشير الكاثوليكي والبروتستانتي، والمثال على ذلك في مصر المعهد الشرقي بدير الدومينكان، والمعهد الفرنسي والجامعة الأمريكية، وفي لبنان جامعة القديس يوسف والجامعة الأمريكية»[50].

والأكثر من ذلك أن بعض الباحثين يرى أن البعثات العلمية للطلبة العرب إلى الجامعات الغربية، تُعدّ من أوجه الاستشراق السلبية، لأنها أسهمت في خلق النموذج الثقافي الغربي في المجتمعات العربية[51].

والكلام السابق لا يحتاج إلى الكثير من التعليق، ولا سيما إذ علمنا أن النهضة الحديثة في البلدان العربية، وفي مجالات المعرفة المختلفة، قامت

على أكتاف هؤلاء الطلبة الذين درسوا في الجامعات الغربية.

ومن الباحثين العرب من حاول أن يقطع أي سبيل للعلاقة ومد الجسور بين الشرق والغرب من خلال الحوار والنقاش وتبادل المعرفة بقوله: «فمن الصعوبة أذن وقد كان الاستشراق مرتبطاً بالاستعمار والتبشير، أن يقيم الاستشراق اعترافاً متبادلاً بين العالم الإسلامي والغرب»[52].

ويلقي هذا الكاتب اللوم على الباحثين والمفكرين العرب لأنهم فسحوا المجال، وتركوا الساحة الفكرية للمستشرقين كي يُدَرِسوا في الجامعات العربية، وأن يتمكنوا من جمع المخطوطات العربية، ويحفظوها من التلف والضياع، ثم ينشروها، وفي ذلك جانب سلبي تجاه الثقافة العربية كما يعتقد الباحث[53].

وهو يرى أن كتابة المستشرقين تاريخ الأدب العربي، وتأليف دوائر المعارف الإسلامية والمعجمات العلمية واللغوية، ومعجمات آيات القرآن الكريم وفهرست الأحاديث النبوية، كانت الغاية منها تشكيل العقلية الغربية وتحديد موقفها العدائي من الإسلام، ثم ليتجه الاستشراق بآلياته لتشكيل العقل العربي الإسلامي من خلال توطين الاستشراق في الوطن العربي[54].

إن معرفة الآخر والحوار بين الناس والمجتمعات ببعده الايجابي، يعد ضرورة من ضرورات الحياة من أجل بناء المجتمع الإنساني، إلا أن أحد الباحثين يوجه النقد إلى جميع الدارسين العرب للاستشراق، لأنهم جميعاً قد تأثروا بالاستشراق، وتبنوا منهجاً علمانياً واضحا، فنسبوا للإسلام ما لم يكن فيه، وعلى وفق هذه الحال استطاع المنهج الاستشراقي أن يجد طريقه إلى العقول العربية من خلال أساتيذ الجامعات، من أجل أن يكون التأثير كبيراً في الشريحة المثقفة في الوطن العربي[55].

إن المتمعن في الكلام السابق يجد أنه لا يخلو من الصحة في بعض جوانبه، إلا أننا يمكن أن ندرك أن كاتبه قد انساق وراء عواطفه الدينية،وحاول أن يعمم هذا الموقف من الاستشراق على جميع الباحثين

العرب، ناسياً أن قسماً منهم حاول الرد على كتابات المستشرقين بروح من النقد العلمي الشامل.

إن مواقف بعض الباحثين العرب لا تتوقف عند إدانة الاستشراق والتحذير منه، بل تمتد إلى توجيه النقد إلى أصحاب الفكر الحر من المثقفين العرب، بحجة أن هؤلاء عملاء وجواسيس للغرب، حتى أحد الباحثين وصف المفكر والمؤرخ العربي (فليب حتي) بأنه مؤرخ صليبي معاصر[56].

وعدت الدراسة في الجامعات الغربية والحصول على الشهادة منها، أحد وجوه الاستشراق السلبية، وذلك لان المستشرقين أدركوا أن هناك عقدة لدى أبناء الشرق، وهي الحصول على الشهادات العليا في مختلف العلوم والمعارف، فوجهوا توصياتهم إلى الجامعات الغربية بشراء من يستطيعون شراءه من أبناء العرب بالشهادات[57]. ويرى هذا الباحث أن المبشرين قد فشلوا تماماً في تخريب عقيدة المسلمين، ولكن هذه الغاية تم الوصول إليها من خلال الجامعات الغربية، فذهب أعداد من الطلبة العرب والمسلمين إلى الجامعات الغربية للحصول على شهادة الماجستير والدكتوراه[58].

وبدل أن يشكر هذا الباحث للجامعات الغربية اهتمامها بالعلوم الإنسانية والدينية العربية، وكذلك جهود الطلبة العرب وإصرارهم في الحصول على الدرجات العلمية، عدَّ أن ما تقوم به هذه الجامعات بمثابة الشبكة المنظمة لاصطياد أبناء العرب، وبنائهم بناءً جديداً، يجعل منهم أداة طيعة بيد المستشرقين والمبشرين والاستعمار، في أفكارهم، وفي أعمالهم، ومفاهيمهم، داخل البلاد العربية[59].

وعلى هذا فأن أغلب الجامعات العربية قد سقطت تحت الأيدي الخفية للاستشراق والتبشير والدوائر الاستعمارية، وغدت خططها وبرامجها وتوجيهاتها تخضع بطريقة مباشرة لما تفرضه هذه الأيدي الخفية[60]. وهذا الأمر، على رأي هذا الباحث، انتكاسة كبرى «وأي انتكاسة أقبح من هذه الانتكاسة، أن يتعلم المسلمون دينهم ولغاتهم وفق طرائق أعدائهم وأعداء

دينهم، ووفق دسائسهم وتحويراتهم وأكاذيبهم وافتراءاتهم»[61].

إن دراسة الطلبة العرب في الجامعات الغربية، وعلى الرغم من النتائج الايجابية لها، تعد مثلبة في رأي بعض الباحثين العرب، بل هم يعدّونها من أخطر الوسائل وأخبثها في نشر وإذاعة الفكر الاستشراقي المعادي للعرب والإسلام، وقد استطاع هؤلاء ـ الذين يصفهم الباحث تلاميذ الاستشراق ـ الترويج لآراء المستشرقين من غير نسبتها إليهم، على أنها من نتاج هؤلاء التلاميذ العرب، وهي على حد قول الباحث لا تعدو أن تكون صدى لآراء خصوم الإسلام[62].

ويحذر أحد الباحثين، بشدة، من إطلاق وصف الموضوعية أو الإنصاف على بعض المستشرقين،الذين كتبوا عن الإسلام وحضارته مشككاً في أمر هذه الموضوعية، ومبيناً أنه ليس من الواقع أن نشيد بمواقف المستشرقين الذين كتبوا بعض عبارات المدح للإسلام وتاريخه، أو من كتب بحثاً يشمل ذكر الجوانب الايجابية في الدين الإسلامي، لأن موضوعية هؤلاء قليلة قياساً بغيرهم من المستشرقين[63].

إن ما ورد سالفاً يشير إلى مدى الحذر وسوء الظن في كتابات المستشرقين، بحيث إن كاتبه يشعرنا في الوهلة الأولى، بأنه لا يوجد في كتابات المستشرقين جوانب موضوعية أو إيجابية أبداً، حتى عند أولئك الذين درسوا الإسلام وتاريخه بروح من الإنصاف والموضوعية، بل إن إعجابهم بالإسلام ونبيه محمد(صلى الله عليه وسلم)، دفعهم إلى اعتناق الإسلام، والأمثلة على ذلك كثيرة لا يسمح المقام بذكرها.

ويشكك هذا الباحث في وجود الدافع العلمي عند بعض المستشرقين، لأنه محدودٌ ويتوارى في أحيان كثيرة عن خريطة الاستشراق، كما يظل محدود الأثر لدرجة يعجز عن ترسيخ تيار عام في إطار الدراسات الاستشراقية[64].

والاستشراق، في نظر بعض الباحثين العرب، يشترك مع الاستعمار من أجل السيطرة على الوطن العربي، وهو الوسيلة التي استخدمها الغرب

لإضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين وبث الوهن والإرباك في تفكيرهم، وذلك عن طريق التشكيك في العقيدة والتراث عندهم من أجل أن يفقدوا الثقة بأنفسهم ويرتموا في أحضان الغرب[65]. لذلك ركز الاستعمار وبدأ خطته في القضاء على الإسلام لأنه دين العرب ومصدر الحضارة والثقافة والفكر، وحاولوا تشويه هذا الدين من خلال ادعاءاتهم أنه دين لم يهبط به وحي من السماء إلى غير ذلك من الأضاليل الكثيرة[66].

وحتى الجدل بين الباحثين العرب حول الاستشراق له وجه سلبي كما يرى أحد الباحثين لأنه ربحٌ للمستشرقين الذين استطاعوا تمزيق المفكرين العرب حولهم وتحويل الصراع ضد الغزو الفكري الذي مثله الاستشراق، إلى صراع بين الباحثين العرب حول المستشرقين، أساؤوا أم أحسنوا، وعلى هذا الأمر يكون فريقٌ من المفكرين العرب إلى جانب المستشرقين، وفريق آخر ضدهم، مما يدفع الفريق الأول إلى تبني آراء المستشرقين وطروحاتهم، مما يجعل لهم أتباعاً في الوطن العربي[67].

ويرى أحد الباحثين أن المستشرقين أحسنوا الدخول إلى الوطن العربي من أجل الطعن في الإسلام وأهله، ولن يحسنوا الخروج لأنهم لم يجدوا الوسيلة المناسبة التي تقنع حتى أبناء جلدتهم، فكيف يستطيعون أن يقنعوا العرب في مقولاتهم وأفكارهم الشاذة[68].

وإذا كان هذا حال الاستشراق والمستشرقين، فأن أحد الباحثين يعزو النجاحات التي حققها الاستشراق في اختراق أفق العرب الفكري، إلى حال العرب المتردي وواقع المسلمين المتباين لتعاليم الإسلام مما ساعد المستشرقين على أن يجدوا ثغرات في صفوفهم، ينفذون من خلالها إلى قوة العرب والمسلمين فيعملوا على تجزئتها وإضعافها، ثم تبديد ما يستطيعون منها بكل وسائل القوة والبأس أو الخديعة والمكر[69]. ويضيف هذا الباحث أن الإسلام في مفاهيمه الصحيحة قد كان بينه وبين تطبيقات المسلمين العملية مسافة كبيرة، وأن الحكومات في الدول الإسلامية على خلاف وتنازع فيما بينها أضعفها العداء والطمع وحب الذات[70]. ومما لا شك فيه

أن هذه العوامل وغيرها قد سهلت على الغرب استعمار ها والسيطرة عليها سياسياً وعسكرياً واقتصادياً.

الخاتمة:

بعد دراستنا ردة الفعل السلبية عند بعض الباحثين العرب تجاه الاستشراق، لا بد لنا من أن نضع خاتمة نلخص فيها أبرز ما توصلنا إليه من نتائج وهي الآتي:ـ

أولاً: كانت مواقف الباحثين العرب متباينة تجاه المستشرقين، ولا شك في أن السبب في هذه التباين والاختلاف، مرجعه إلى النظرة الأحادية التي تبناها هؤلاء الباحثون في النظر إلى الاستشراق، فقد ذهب بعضهم إلى ذمه بوصفه جزءاً من المؤامرة التي تعرض لها العرب والمسلمون، فعدّوا الاستشراق والتبشير والصهيونية أداة لهدم الإسلام وتقويض دعائمه.

ثانياً: تداخل الأمر عند بعض الباحثين، فاعتقدوا أن الاستشراق حتى في جوانبه الايجابية هو محاولة لتخدير العقل العربي، مما دفع هؤلاء الباحثين إلى وصف كتابات المستشرقين الموضوعية والمعجبة بالإسلام وتاريخه وحضارته بأنها حقنة مخدرة يحاول فيها المستشرقون الهاء المسلمين بتذكيرهم بأمجادهم الغابرة.

ثالثاً: إن الانتماءات الدينية والمذهبية والفكرية للباحثين العرب، قد ظهرت في أبحاثهم ودراساتهم، وهذه الدراسات في أغلبها كانت ردود فعل عاطفية نابعة من العقيدة الدينية والخلفية الثقافية، مما أثر في مواقف هؤلاء الباحثين.

رابعاً: إن دراسة الاستشراق تتطلب أبحاثاً متزنة تتسم بطول الصبر وسعة الصدر، وعمق التفكير، وعدم استعجال النتائج من أجل الوقوف بقوة وثبات، بعيداً عن ردود الفعل الانفعالية الآنية في دراسة الاستشراق، وفي الحوار الإيجابي البناء مع الآخر.

خامساً: تصحيح التصورات الغربية عن الإسلام بأساليب علمية

مدروسة من خلال اقتحام مجالات التدريس في الجامعات الأوربية، وذلك بإرسال أساتيذ إلى معاقل الاستشراق للتدريس فيها. كذلك إنشاء معاهد أو مراكز بحوث إسلامية في أوربا تسهم بنشر بحوث رصينة بلغات تلك البلاد تسهم في تصحيح التصورات الخاطئة عن الإسلام.

سادساً: لا بد من الإشادة وبروح التقدير والاحترام للجهود التي بذلها الكثير من المستشرقين في إعادة بعث التراث العربي الإسلامي وهذا يعني أننا نعترف بهذه الانجازات التي تمثلت بجمع المخطوطات وحفظها وفهرستها وصيانتها ومن ثم تحقيقها ونشرها. وقد عرفنا الكثير من كتب التراث محققة ومطبوعة على أيديهم، علاوة على ذلك فقد ألف المستشرقون الكتب في شتى نواحي التراث العربي الإسلامي من اللغة العربية وآدابها إلى التاريخ الإسلامي والدراسات المتعلقة بالقرآن الكريم والحديث النبوي والفقه الإسلامي.

الهوامش

(1) للمزيد من المعلومات ينظر : شوقي أبو خليل : الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، ط2 (بيروت / 1998م) ص 5؛ عبد الكريم السايح : الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، ط1 (القاهرة / 1996م) ص44 ـ 45؛ مصطفى السباعي : الاستشراق والمستشرقون، دار الوراق (لا. ب / لا.ت) ص20؛ يحيى مراد : معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، ط1 (بيروت / 1998م) ص18 ـ 27؛ فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي، منشورات المكتبة الأهلية، ط1 (عمان / 1998م) ص30 .

(2) فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص31 ـ 38؛ يحيى مراد : معجم أسماء المستشرقين، ص 32؛ مصطفى السباعي : الاستشراق والمستشرقون، ص25.

(3) أحمد سمايلوفتش : فلسفة الاستشراق، دار المعارف (القاهرة / 1980م) ص 71؛ يحيى مراد : معجم أسماء المستشرقين، ص 38؛ فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص30.

(4) محسن محمد حسين : الاستشراق برؤية شرقية، دار الوراق للنشر، ط1 (بغداد / 2011م) ص 37؛ محمد عمارة : الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، نشر دار الوفاء (القاهرة / 1993م) ص7.

(5) محمود حمدي زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف (القاهرة / 1997م) ص 21؛ رشيد عبد الرحمن العبيدي : الحركة الاستشراقية مراميها وأغراضها، مكتبة أنوار دجلة (بغداد / 2003م) ص14.

(6) محمد عمارة : الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، ص7.

(7) محمد عمارة : الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، ص9.

(8) محمد عمارة : الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، ص9.

(9) محمود حمدي زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 21؛ يحيى مراد : معجم أسماء المستشرقين، ص 28؛ فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص30.

(10) أدوارد. و. سعيد : الاستشراق، ترجمة : كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1 (بيرون / 1981م) ص80؛ شوقي أبو خليل : الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ص 6؛ محمود حمدي زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص18.

(11) فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص31.

(12) سورة المائدة، آية : 8.

(13) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص1.

(14) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص1.

(15) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، دار القلم، (دمشق/ 2000م) ص150.

(16) محمد محمد الدهان : قوى الشر المتحالفة (الاستشرق، التبشير، الاستعمار) دار الوفاء للطباعة، ط2 (المنصورة / 1988م) ص6.

(17) عبدا لله بن عبد الرحمن الرومي : وسائل الاستشراق، لا مطبعة (لا مكان طبع / 1424هـ) ص2.

(18) جابر قميحة : آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم، رابطة العالم الإسلامي (مكة المكرمة/ 1991م) ص16-17 .

(19) الحركة الاستشراقية مراميها وأغراضها، ص6.

(20) مصطفى السباعي : الاستشراق والمستشرقون، ص9.

(21) أبي الحسن الندوي : مقالات وبحوث حول الاستشراق، دار ابن كثير، (دمشق / 2002م) ص33.

(22) أبي الحسن الندوي : مقالات وبحوث في الاستشراق، ص33.

(23) أبي الحسن الندوي : مقالات وبحوث في الاستشراق، ص34 .

(24) النهامي نقرة : القرآن والمستشرقون، بحث منشور في مناهج المستشرقون، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج1، ص25.

(25) التهامي نقرة : القرآن والمستشرقون، ج1، ص25.

(26) عفاف صبرة : المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية (القاهرة/ 1985م) ص9.

(27) عفاف صبرة : المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص9.

(28) عبد المتعال محمد الجبري : الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة، (القاهرة / 1995م) ص215.

(29) مصطفى السباعي : الاستشراق والمستشرقون، ص86.

(30) احمد عبد الكريم السايح : الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، (القاهرة / 1996م) ص6.

(31) نجيب العقيقي : المستشرقون، دار المعارف، ط5 (القاهرة 2006م) ج1، ص7.

(32) محمد خليفة حسن احمد : آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث، ط1 (القاهرة / 1997م) ص33.

(33) محمد خليفة حسن احمد : آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص34

(34) خالد إبراهيم المحجوبي : العوائق المعرفية في الخطاب الاستشراقي، مجلة العربي، إصدار وزارة الأعلام الكويتية، العدد 620، تموز / 2010م، ص25.

(35) خالد إبراهيم المحجوبي : العوائق المعرفية في الخطاب الاستشراقي، ص25.

(36) خالد إبراهيم المحجوبي : العوائق المعرفية في الخطاب الاستشراقي، ص25.

(37) عفاف صبرة : المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص9.

(38) عبدالله محمد النعيم الأمين : الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (لا بلدة/ 1997م) ص1.

(39) عبدالله محمد النعيم الأمين : الاستشراق في السيرة النبوية، ص1.

(40) عبدالله محمد النعيم الأمين : الاستشراق في السيرة النبوية، ص1.

(41) مالك بن نبي : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة، (بيروت/ 1969م) ص10.

(42) مالك بن نبي : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص10.

(43) مالك بن نبي : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص11.
(44) عبد العظيم الديب : المستشرقون والتراث، دار الوفاء للطباعة (المنصورة / 1431هـ) ص43.
(45) عبد العظيم الديب : المستشرقون والتراث، ص34.
(46) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص6.
(47) اسماعيل علي محمد : الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة، ط3 (القاهرة / 2000م) ص59.
(48) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص1.
(49) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص2.
(50) الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، دار أقرأ، (طرابلس/ 1986م) ص21.
(51) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص21.
(52) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص23.
(53) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص30.
(54) عبدالله محمد الأمين النعيم : الاستشراق في السيرة النبوية، ص30.
(55) عبد القهار داود العاني : الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان، (عمان/ 2001م) ص11.
(56) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص22، هامش1.
(57) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص152.
(58) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص152.
(59) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص152.
(60) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص153.
(61) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص153.
(62) اسماعيل علي محمد : الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص106.
(63) اسماعيل علي محمد : الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص45.
(64) اسماعيل علي محمد : الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص54.
(65) محمد عبدالله الشرقاوي : الاستشراق والغارة على الإسلام، دار الهداية للنشر (القاهرة/ 1989م) ص20.
(66) زكريا هاشم زكريا : المستشرقون والإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة/ 1965م) ص7.
(67) عبد المتعال محمد الجبري : الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة، (القاهرة / 1995م) ص215.
(68) محمد عللوه : الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، دار الأقصى للنشر، ط1 (دمشق/ 2002م) ص12.
(69) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص19.
(70) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني : أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، ص18.

في الميتانقد الثقافي

كتاب

(النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية) إنموذجاً

باقر جاسم محمد*

1. في المهاد الأيديولوجي للنقد الثقافي

يلاحظ الدارسون المطلعون على أدبيات النقد الثقافي ودراسات ما بعد الاستعمار وجود علاقة وثيقة تربط بين هذين الحقلين المعرفيين. وهي ليست علاقة تاريخية فحسب وإنما هي علاقة عضوية ذات جوهر فكري وأيديولوجي أيضاً. وهذا الزعم يقتضي منا إلقاء بعض الضوء على تلك الدراسات الأصول التي قد تسمى بدراسات ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية. وهي دراسات تنهض، كما يزعم دعاتها، بمهمة أساسية هي تحرير ثقافة وحضارة المحيط ممثلةً بثقافات الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا من هيمنة وسلطة وثقافة وحضارة المركز ممثلةً بثقافات بريطانيا وأمريكا وفرنسا والغرب عموماً. وهي بذلك تسعى إلى إعادة رسم مسار التأثير والتأثر بين المحيط والمركز، والانطلاق من مفاهيم مغايرة وذات جوهر فكري وثقافي واجتماعي مختلف في تحديد طبيعة العلاقة بين هذين النوعين من الثقافة من أجل جعل ثقافة المحيط فاعلة ومكافئة لثقافة المركز. لذلك تقوم هذه الدراسات بإعادة تعريف المصطلحات والمفاهيم الفكرية، مثل (الثقافة)

(*) كلية الآداب، جامعة بابل.

و(السلطة) و(المعرفة) و(الأدب)، لتكشف عن العلاقات التحتية العميقة التي تربط بينها، وهي تؤكد على الدور المهم الذي تلعبه ثقافة المحيط التي لم تعد ثقافة تابعة أو ملحقة بثقافة المركز. وبذلك لا تخفي دراسات ما بعد الاستعمار دوافعها الأيديولوجية حين تجترح في عملها هذا أسساً ثقافية في الدرس والتحليل. وتستفيد هذه الأسس، تقنياً ومنهجياً و فكرياً، مما حققته ثقافة المركز، ولكنها تسعى إلى أن تكون غاياتها مختلفة عن الغايات التي سعت ثقافة المركز إلى تكريسها. وكانت الدراسات ما بعد الاستعمار تعبيراً عن تصاعد وتيرة الاهتمام بالمفاهيم السياسية والسوسيولوجية والثقافية الصريحة أو المضمرة. وهو ما أدى إلى بداية نوع من الدراسات التي تغض من قيمة النقد الأدبي، ومن قيمة الدراسات الفنية والأسلوبية ذات النزعة الجمالية التي غالباً ما يصفها النقاد الثقافيون بالمحدودية. وكان ذلك بعض مما دفع الناقد عبد الله الغذَّامي إلى أن ينعى على النقد الأدبي إهماله "لعيوب الخطاب وانشغاله بالجماليات دون القبحيات"، وما ذاك، كما يقول الغذَّامي، "إلا لأن النقد ارتبط بصفة الأدبية فوقع في لعبة التبرير والتخريج وتصوير الباطل في صورة الحق، مما جعله ضحية للنسق من جهة، وجندياً مسخراً في خدمة النسق وتعزيزه، من جهة ثانية."(1) وهذا زعم ينطوي على اتهام لم يستطع الغذَّامي أن يقدم دليلاً قاطعاً عليه أو حتى مقنعاً، كما سنرى.

ولو عدنا لدراسات ما بعد الاستعمار لرأينا أن الهدف النهائي لها، كما يقرره القائلون بها، هو إعادة ربط النصوص الأدبية والنتاج الفني والثقافي برمته بالحاضنة الاجتماعية والسياسية والحضارية التي أنتجته لفضح ما تضمنه من انحيازات ونظرة استعلائية إزاء إنسان المحيط وثقافته. ولذلك ركز الباحثون في الدراسات الثقافية على الكيفيات التي ترتبط بها ظاهرة أدبية أو اجتماعية ما بقضايا مثل الأيديولوجيا والوطنية والأثنية والطبقة الاجتماعية والجنسانية في اللغة والنقد الأدبي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وتاريخ الفن. وإذا كانت دراسات ما بعد الاستعمار قد أظهرت اهتماماً خاصاً ومركزاً بدراسة الأدب والنقد الأدبي من وجهة نظر

جديدة، فإن هذا الهدف يبدو منطقياً من الناحية العلمية، ولكنه في الوقت نفسه لا يسوغ أن يذهب القائلون به إلى نعي النقد الأدبي ووصفه بالعقم والدعوة إلى جعل النقد الثقافي بديلاً عنه. ونلاحظ أن محتوى عمل دراسات ما بعد الاستعمار إذ يمزج بين ما هو سياسي وما هو أيديولوجي فإنه يتخذ من الأدب مجرد وسيلة لخدمة أهدافه مجرداً إياه من مزاياه الخاصة.

من الناحية التاريخية، قامت دراسات ما بعد الاستعمار، أساساً، على أعمال ثلاثة من المفكرين الذين اعتبروا ثالوثاً مقدساً لدراسات ما بعد الاستعمار، وهم: إدوارد سعيد في كتابيه (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية)، إذ مثلت دراساته النقدية والفكرية بداية حقل معرفي جديد يدور حول الخطاب الاستعماري، ذلك الحقل الذي تلتحم فيه عناصر القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة العميقة والشاملة وبالإنتاج الثقافي[2]. وهومي بابا وهو الأستاذ الزائر في عدد من الجامعات الدولية، والموصوف بأنه واحد من بين المفكرين الأبرز في عصرنا هذا، وهو مؤلف (موقع الثقافة) الصادر عن روتلدج 1991، ومحرر كتاب (الأمة والسرد) الصادر عن روتلدج 1990؛ ويوصف عمله على أنه لم يكن "مجرد استكشاف لأوضاع البلدان في ظل الاستعمار وما بعد الاستعمار، بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة." كما يقول ثائر ديب. ثم غاياتري سبيفاك التي وصفها أحد الباحثين بالقول أنها: (تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض)[3] وكل واحد من هؤلاء كان له تأثير عميق في تحديد ما تعنيه دراسات ما بعد الاستعمار، وفي رسم آفاق تطورها اللاحق. والملاحظ هنا أن هذه الدراسات تعتمد على خلفية فكرية تمزج بين الفكر اليساري الماركسي والاقتصاد السياسي وعلم النفس وآليات تحليل الخطاب كما جسدها مفكرون من أمثال ماركس وأنتونيو غرامشي وفرانز فانون وجون سيرل وبيتر جران وفوكو ولاكان وغيرهم. وفي المجال التطبيقي في حقل دراسة الأدب، تعتمد هذه الدراسات على التركيز على تحليل محتوى الأدب الذي أنتجه شعراء وروائيون مثل توني موريسون، وإيميه سيزير وآسيا جبار ونادين غورديمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وجوزيف كونراد،

وإ.م. فوستر، وج. م. كوتزى، وآخرين[4]. وقد شهدت دراسات ما بعد الاستعمار امتداد تأثيرها إلى حقل نظرية الترجمة بوصفه أحد أهم تمظهرات العلاقة غير المتوازنة بين ثقافة المركز وثقافات المحيط. ويتجسد ذلك في إسهام أريك تشيفيتز المهم في كتابه "شعرية الإمبريالية" الذي هو من نواحٍ عديدة المحاولة الأشدّ طموحاً وشمولاً بين جميع المحاولات

التي بذلت مؤخّراً في وضع الخطوط العامة لنظرية ما بعد الاستعمار في الترجمة. ولعل مما يؤكد هذا الامتداد، أن من شروط أية نظرية في دراسات ما بعد الاستعمال، كما يرى هومي بابا، أمرين اثنين لا بد أن يتوفرا للنظرية: الأول هو عدم اكتفائها بإلقاء الضوء على البنية العميقة لحدث ما، أو موضوع ما، أو نص ما، والثاني هو قابليتها للترجمة[5]. وهذا الفهم لشروط النظرية هو ما يعطي الترجمة منزلتها العلمية التي تستحقها عن جدارة في دراسات ما بعد الاستعمار.

في كتابه "التعريف بالدراسات الثقافية"، يلخص زيودين سردار أهم خصائص الدراسات الثقافية أو دراسات ما بعد الاستعمار بالنقاط الخمس الآتية:

- تهدف الدراسات الثقافية إلى البحث في موضوعها بلغة الممارسات الثقافية وعلاقاتها بالسلطة.
- تهدف الدراسات الثقافية إلى فهم الثقافة في كل صيغها وأشكالها المعقدة وإلى فهم وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي الذي تجسد فيه الثقافة نفسها.
- إن الدراسات الثقافية موضوعٌ للدراسة، وموضعٌ لممارسة النقد والفعل السياسيين في آن واحد.
- إنها تحاول فضح تقسيم المعرفة ومن ثم إصلاحه بإعادة حالة التوافق والانسجام إليه، وذلك للتغلب على الانفصام بين المعرفة الثقافية المضمرة وصيغ الثقافة الموضوعية (الشاملة).
- تلتزم الدراسات الثقافية بنوع من التقويم الأخلاقي ethical evaluation

للمجتمع الحديث وبخط جذري (راديكالي) للفعل السياسي[6].

وهنا يثور سؤالان: ما النقد الذي يمكن توجيهه لهذه الدراسات؟ وما طبيعة الانحيازات التي تورطت بها؟

2. نقد دراسات ما بعد الاستعمار

ليس بمقدور أية نظرية في الفكر أو الأدب أن تكون متعالية على النقد. وغالباً ما لا يكون النقد تعبيراً عن موقف سلبي من النظرية نفسها، ولكنه قد يكون ناتجاً عن الحاجة إلى الاستبصار العلمي والتدقيق في أسس النظرية أو مقولاتها أو في قابليتها للتطبيق. ولا تشذ النظرية أو النظريات التي استندت عليها دراسات ما بعد الاستعمار عن هذه القاعدة العامة. فقد رأى هارولد بلوم أن الدراسات الثقافية أو دراسات ما بعد الاستعمار عمل يتسم بالخطر. وقال أن التدمير الجنوني للدراسات الأدبية واستبدالها بالدراسات الثقافية يمثلان عدوين للقراءة في العالم. وعلى الرغم من أن موقف بلوم هذا يتسم بدرجة كبيرة من السلبية والرفض إلا أنه يكشف عن أن دراسات ما بعد الاستعمار، ومنها النقد الثقافي، لا تلقى ترحيباً من بعض الباحثين. ويحلل ألان سوكال، وهو مثقف وعالم فيزياء معروف بنزعته اليسارية، أسباب الموقف السلبي من دراسات ما بعد الاستعمار بالقول:

"إننا نشهد تغييراً كلياً عميقاً في موقف اليسار الذي كانت هويته، وخلال أغلب القرنين الماضيين، تعرَّف بالارتباط مع العلم وبالموقف المضاد للنزعات الظلامية وإعاقة التطور. فقد اعتقدنا أن الفكر العقلاني والتحليل الجريء للواقع الموضوعي (الطبيعي والاجتماعي) أداتان حاسمتان في مواجهة الألغاز والغموض اللذين طورهما الأقوياء والمتسلطون - فضلاً عن كونهما (الفكر العقلاني والتحليل الجريء) غايتين إنسانيتين مرغوبتين بحد ذاتيهما. والتحول الراهن لكثير من الباحثين الأكاديميين وعلماء الاجتماع "التقدميين" أو "اليساريين" باتجاه شكل ما من أشكال النسبية المعرفية يمثل خيانة لهذا الميراث الثمين ويقوض المنظورات الهشة أصلاً للنقد الاجتماعي التقدمي. إن التنظير حول "البناء الاجتماعي للواقع" لن

يساعدنا في العثور على معالجة فعالة لمرض الأيدز أو في وضع ستراتيجيات لمنع ظاهرة الاحتباس الحراري العالمية. ولا نستطيع أن نتصدى للأفكار الزائفة في التاريخ، والأيديولوجيا، والاقتصاد والعلوم السياسية إذا رفضنا الأفكار حول الحقيقة والزيف»[7].

وبصرف النظر عن دقة مثل هذا التوصيف، إلا أنه يظهر أن الرفض للدراسات الثقافية لا يأتي من اليمين الثقافي فقط وإنما قد يأتي من اليسار أيضاً، وأن هذه الدراسات لم تخل من أنساق ثقافية، بعضها صريح وبعضها ضمني، تؤثر في توجيهها إلى أهداف سياسية محضة. ويمكن أن نحصر النقد الموجه لدراسات ما بعد الاستعمار في الآتي:

أولاً: أنها تنظر إلى ثقافات المحيط بوصفها كلاً موحداً وذا موقف موحد. وهي بذلك تتبنى دون وعي التصنيف المتمركز حول الذات الذي أنتجه الغرب بعد أن تعكس صورته. فنحن نعرف أن المحيط يضمُّ أكثر من ثقافة واحدة سائدة كما نعرف. لذلك يغدو منطقياً أن نسأل عن أية ثقافة من ثقافات المحيط يتحدث منظرو دراسات ما بعد الاستعمار؟ أهي ثقافة الصين أم الهند أم أفريقيا الوسطى أم النيبال أم إيران؟ والأهم من ذلك أن هذه الثقافات قد خضعت لصيرورة تاريخية طويلة تفاعلت في أثنائها مع الثقافات الأخرى فأخذت منها وأعطتها الكثير. هذا يدل بشكل واضح أن هذه الدراسات إذ تقسم الثقافات كافة إلى نمطين أساسيين فقط فإنها تغفل عن عمد، ولأسباب سياسية وليست معرفية، دراسة العناصر المميزة لكل ثقافة من ثقافات الهامش أو المحيط.

ثانياً: وهي تتجاهل الحقيقة القائلة بأن كل ثقافة تنظر إلى نفسها، وبصرف النظر عن موقعها في سلم السلطة والثروة، على أنها مركز بالقياس إلى غيرها من الثقافات، وذلك انطلاقاً من كون الثقافة تعبر عن إيديولوجيا كلية أو إطارية شاملة[8]. وأية ثقافة تتوقف عن النظر إلى نفسها على أنها المركز سيكون مصيرها القناعة بما تشغله من مركز ثانوي أو أنها ستذوي وتذوب في الثقافة أو الثقافات الأخرى.

ثالثاً: كما أن الدراسات ما بعد الاستعمار لا تدقق كثيراً، ولا تكاد تولي أهمية تذكر لما يكتب في الثقافة الصينية واليابانية والروسية والألمانية والسويدية مثلاً. وهي لا تخبرنا إن كانت هذه الثقافات يمكن أن تصنف في حقل ثقافات المركز أم في حقل ثقافات المحيط.

رابعاً: وكذلك لا تخبرنا هذه الدراسات هل يمكن أن تنتقل ثقافة المحيط وتتحول إلى ثقافة مركز، أو أن تنتقل ثقافة المركز لتتحول إلى ثقافة محيط؟ وكيف يحدث ذلك، ومتى؟ أو ما هي الشروط التاريخية والحضارية لحدوث

مثل هاتين النقلتين؟ والحقيقة أن الأمر هنا يتطلب فحص بعض الأدلة التأريخية على حدوث مثل هاتين النقلتين في الماضي. إذ على سبيل المثال، كانت الثقافتان الفارسية والرومانية ثقافتا مركز متناحرتين لفترة طويلة قبل ظهور الإسلام، ولكنهما فقدتا هذه المزية وتحولتا إلى ثقافتي محيط بعد مرور فترة زمنية على الفتوحات الإسلامية.

خامساً: وإذ تغفل دراسات ما بعد الاستعمار دراسة وفحص العناصر الخلافية وحتى الصراعية بين ثقافات المحيط نفسها، سواء أكانت هذه العناصر واقعية أو محتملة، فإنها تخاطر بأن تكون أقل صدقية من الناحية المعرفية، وأكثر انغماساً بالصراع السياسي مما تزعم. أعني أنها ستكون تبنياً غير مباشر لثقافة العولمة وإسهاماً أيديولوجياً في

النظرية السياسية أكثر من كونها نظرية في الثقافة.

سادساً: وبالنسبة لموقف دراسات ما بعد الاستعمار الأيديولوجي، فأننا نلاحظ أمرين: الأول، أن معظم منظري هذه الدراسات قد جاءوا من منطقة ذات اهتمامات ليست أدبية بحتة، والثاني، وأنهم ينطلقون من التمركز حول أهدافهم. ولذلك فقد رأينا أنهم لا يبدون اهتماماً يذكرّ بالخاصية الأدبية أو الجمالية للنصوص الأدبية التي يدرسونها ويعتمدون على تحليل محتواها في دعم مقولاتهم. والأكثر من هذا أنهم يتعاملون مع النصوص الأدبية (شعر، قصة، رواية، كتابة مسرحية) والأعمال الفنية (تشكيل،

موسيقى، سينما، ... إلخ) بوصفها مجرد وثائق للتطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية. وهي وثائق محكومة على نحو مطلق بسياقاتها التاريخية والاجتماعية. وهم يرون أن هذه النصوص الأدبية ليست سوى بيانات نظرية بحدّ ذاتها، وهي بذلك تمثل محاولات من طرف كتّابها لوضع تفسير سياسي متماسك للعالم الذي عاشوا فيه. ولذلك فهم قد يحولون الفصاحة إلى فعل قهر استعبادي وشرير زاعمين "... أنّ الفصاحة، تلك التكنولوجيا الثقافية التي تمكّن من السيطرة على "الهمج" وتعليمهم، تعتمد على الاستعارة لكي تثب فوق عوائق العلائم السكونية"[9]. وهذا النمط من الكلام يتعامل مع النصوص والظواهر الإبداعية على أنها جزء جوهري من العمليات الاجتماعية الممهورة بالتمييز والإقصاء والترويض والاحتواء، وهذا ما ثمنّه ادوارد سعيد حين ربط النص الإبداعي بعالم السلطة والمؤسساتية منتقداً بذات الوقت هذا التصنيم الفوكوي للسلطة ومركزاً على ما ينطوي عليه هذا الخطاب من ثغرات وهوامش مضادة، حيث تنبني علاقة جدلية بين المعنى الثابت المجوهر والإحالات المتذبذبة في الثغرات والمناطق الما بين "In-Between" كما يسميها هومي بابا، والمتخفية بفعل سيادة الصورة الكلية المتجانسة المتعالية للوطن[10].

سابعاً: يمكن القول أن الدراسات ما بعد الاستعمار تجسد أحد أهم مظاهر ردة الفعل على العولمة الثقافية. ولكنها ردة فعل أنتجت عولمة ثقافية من نوع آخر. ذلك أن مشكلة ثنائية ثقافة المركز وثقافة المحيط مشكلة تاريخية في الجوهر. وهي تنبني على نوع من التبسيط في النظر إلى موضوعها. وقد عبرت هذه المقولة عن نفسها دائما بوصفها غطاءً أيديولوجياً للصراع الاجتماعي بين مركز متقدم يملك السلطة والثروة والمعرفة ومحيط متخلف لا يملك إلا القليل من كل ذلك، وعلى مستوى العالم. وأية محاولة من هذا النوع تقع في مغالطة المصادرة على المطلوب وإعادة إنتاج خطاب عولمي على أسس مشابهة في الجوهر ومغايرة في المحتوى الظاهر فقط.

ثامناً: ولو قصرنا القول في الواقع الراهن، فإن المشكلة السوسيولوجية الثقافية لا تنحصر فقط في علاقتنا، نحن أصحاب ثقافات المحيط، ، مع

ثقافة الآخر الممثل بالغرب، وإنما تشمل أيضاً علاقتنا بثقافة الآخر أياً كان. وإذا ما قيل بأن التقسيم إلى ثقافتي المحيط والمركز يستمد مشروعيته من اختلاف موقع الثقافة من علاقات السلطة والثروة والمعرفة على مستوى العالم، فإن في داخل المجتمع الواحد أو الثقافة الواحدة من المكونات الطبقية ما يسوغ القول بوجود منظومتين ثقافيتين أو أكثر على مستوى البلد الواحد، وعلى حسب مواقع أصحاب هذه المنظومات الثقافية من

السلطة والثروة والمعرفة. وقل مثل ذلك عن ثقافة أو الأصح ثقافات المركز إذ يظهر فيها الاختلاف الثقافي المعبر عن ثنائية المركز والمحيط، إذ فضلاً عن الفرق بين ثقافة سكان شارع بوند الأرستقراطي وحي سوهو في لندن، وسكان منطقة بيفرلي هيلز وحي هارلم في نيو يورك، وهو فرق لا يستهان به، وهناك فرق أيضاً على مستوى ثقافات المركز الرسمية، فمثلاً، يتخذ بعض الكتاب المحدثين المنظرين لثقافة ما بعد الأمبريالية، ومنهم بودريارد، النموذج الثقافي الأوربي مقياساً للقراءة والحكم، فتصبح أوربا المثال الراقي، أو ثقافة المركز، بينما يغدو كل ما هو من الثقافة الأمريكية سلبياً ومتدنياً، أو ربما من ثقافة المحيط[11].

تاسعاً: ولا يفوت الباحث المدقق أن يعثر على ادعاءات تعبر عن تناقضات في مواقف الكتابات والدراسات ما بعد الاستعمار. ذلك أن من يتبنون مثل هذا المواقف يؤكدون على أهمية كتابات الحركة النسوية، أو feminist movement، وما تطرحه من مفاهيم تخص الجنوسة، أو gender، لكونها تشكل أحد أهم الروافد في دراسات ما بعد الاستعمار. ولكن نلاحظ كتابات الحركة النسوية تؤكد على جملة من القضايا المترابطة وأهمها:

أ - الحياد الزائف في التعبير عن الجنوسة، أو false gender-neutrality.

ب - حجب النساء عن المشهد اللساني، أو invisibility of women.

ت - الذكرية بوصفها معياراً، أو maleness as norm.

ث - الإشارة إلى الجنس، أو sex-marking.

ج - بث وترميز وجهات النظر الذكرية في العالم، أو encoding of male worldview[12].

على أن من المؤكد أن هذه المشكلات ليست خاصة بثقافة معينة، وإنما هي مشكلات وظواهر عابرة للثقافات .intercultural phenomena أي أن الثقافات الموصوفة بأنها من ثقافات المحيط تعاني من هذه المشكلات بالدرجة نفسها التي تعاني منها ثقافة أو ثقافات المركز. لذلك يمكن الاستنتاج بأن التقسيم الثنائي، ذكورة/ أنوثة، المستخدم لإدانة ثقافات المركز على صعيد الجنوسة، أو التعبير عن الانحياز لجنس معين في اللغة، يغدو غير ذي مضمون لأنه ظاهرة عامة ومنتشرة في ثقافات المركز وثقافات المحيط كافة، قديماً وحديثاً.

عاشراً .إن تفاعل الثقافات لا ينحصر في تأثير ثقافات المركز في ثقافات المحيط. فالتأثير والتأثر متبادل بين هذين النمطين. وهذا التفاعل يتخذ مسارات شديدة التعقيد والتشابك قد تكون مباشرة أو غير مباشرة.

3. الميتانقد* والنقد الثقافي

إن النتاج الأدبي ظاهرة إنسانية كيانية معقدة. ولها علاقات متبادلة شديدة التشابك مع كل أوجه الحياة وشتى تجليات الفكر. ولذلك فإن الأدب ظاهرة قابلة لأن تكون موضوعاً للدراسة من شتى وجهات النظر والمناهج والمداخل سواء أكانت نفسية أم اجتماعية أم ثقافية أم تاريخية. لكن أياً من هذه الأنماط المختلفة من الدراسة لن يستطيع أن يكون بديلاً عن النقد الأدبي لأنه هو الحقل المعرفي الوحيد الذي يحمل صفة التكريس لدراسة أدبية الأدب من حيث هو، أو ما يطلق عليه الدراسة المحايثة للنص الأدبي دون إنكار علاقته بسياقه. لذلك فإن النقد الأدبي لا

يرتكب خطأ التهوين من شأن النص الأدبي وإلحاقه بسواه من الظواهر. ونؤكد هنا على أن أهم ما يعصمه من فعل الإلحاق هذا، وعلى الرغم من كونه خطاباً معرفياً يشتغل على الأشكال الأدبية والثقافية والرمزية في أبعادها

الجمالية والاجتماعية والثقافية، كونه فعلاً بحثياً معرفياً يكرس نفسه لدراسة الأدب بوصفة بؤرة جمالية معرفية شديدة الخصوصية. والحقيقة أن النقد الأدبي لا يتحرج من من أن يستثمر في دراسته للأدب سلاسل متضافرة من القيم المعرفية والثقافية والاجتماعية. وبرأينا، أن النقد الأدبي لا يتعارض مع ما يسميه أحد الباحثين "غياب أو إسكات الوظيفة الثقافية أو ما يسميه إدوارد سعيد بالوظيفة الدنيوية worldliness للنقد يفقد بقية القيم ديناميتها وطاقاتها الاستكشافية، ويحولها إلى أطر مندمجة في سياسات السلطة والهيمنة الثقافية"[13]. والنقد الأدبي إذ يكرس فعله المعرفي على كشف ما يميز الأدب عما سواه من الظواهر غير الأدبية فإن ذلك لا يعني مطلقاً وبالضرورة أنه يقصي كل ما هو غير أدبي من حقل اهتمامه. ذلك أن النقد الأدبي إذ يحقق هدفه هذا فإنه ينجز ذلك مستثمراً ومستعيناً بعدد كبير من المعارف والعلوم الاجتماعية وحتى الصرفة في إنجاز مهمته، ومن هذه المعارف: الفلسفة وعلوم اللغة والتاريخ والاقتصاد والسياسة ومعطيات العلوم التطبيقية والرياضيات والتكنولوجيا. ولعل هذا هو ما يميز النقد الأدبي ويمده بأسباب الحيوية والتجدد والقوة والقدرة على استيعاب ما تقدمه العلوم الأخرى من آليات الكشف والدراسة، وهضمها واستثمارها وتطوير مقولات النقد الأدبي بما يتوافق مع طبيعة النتاج الأدبي.

وإذ يشكل النقد الثقافي أحد أهم نتائج ما بعد الحداثة ودراسات ما بعد الاستعمار في إطار النظرية الأدبية فإن من المهم أن نقف على ما ينطوي عليه من قيم فكرية، وأن نحاوره على نحو جدي بعيداً عن الموقف الذي يصف النقد الثقافي وصفاً سلبياً بالقول إن "هناك مشروعاً نقديا جديداً يجري الترويج له اليوم في أروقة المثقفين العرب هو النقد الثقافي الذي يمثل افتتاناً جديداً بمشروع نقدي غربي تخطته الأحداث داخل الثقافة أو الثقافات التي أنتجته" كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد العزيز حمودة[14]. فهذا الموقف يرفض دون أن يناقش، ويصف دون أن يحلل، ولذلك فلا نعثر لديه على أدلة تثبت ما يقول. وسنتجاوزه في هذه الدراسة.

في الفصل الأول المعنون "النقد الثقافي/ذاكرة المصطلح" يعرض عبد

الله الغذَّامي للمهاد الاصطلاحي والمعرفي المجاور الذي أنتج مفهوم النقد الثقافي. وفيه يكشف عن الصلة الوثيقة بين النقد الثقافي ودراسات ما بعد الاستعمار. وفي هذا الفصل يقرر الغذَّامي قائلاً: "ولقد تدرجت النقلات النوعية في مجال النظر النقدي من أطروحة ريتشاردز في التعامل مع القول الأدبي بوصفه (عملاً)، إلى رولان بارت الذي حول التصور من (العمل) إلى (النص)، ووقوفه على الشفرات الثقافية كما فعل في قراءته لبلزاك وفي أعماله الأخرى التي فتح فيها مجال النظر النقدي إلى آفاق أوسع وأعمق من مجرد النظر إلى الجمالي للنصوص، وكذا إسهام فوكو في نقل النظر من (النص) إلى (الخطاب) وتأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية. وجرى الوقوف على (فعل) الخطاب وعلى تحولاته النسقية، بدلاً من الوقوف على مجرد حقيقته الجوهرية، التاريخية أو الجمالية. ... منذ هذه الجهود وأخرى مثلها والاكتشافات من داخل الفعل النقدي كانت الدفعة القوية إلى مرحلة (المابعد) النقدية، حيث (التاريخانية الجديدة) و(النقد الثقافي) متأسسة على نقد ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار، حيث تأتي مشروعات نقدية متنوعة تستخدم أدوات النقد في مجالات أعمق وأعرض من مجرد ما وراء الأدبية"[15]. (التوكيد للباحث) ومع أن هذه الجمل موغلة في العمومية، إلا أنها تكشف عن وثاقة **الصلة الجينية** بين النقد الثقافي والدراسات ما بعد الاستعمار.

يتحدث الغذامي عن اختفاء الذات والمعنى والحقيقة نتيجة هيمنة حقائق مجتمع ما بعد الحداثة المعبر عنها بمصطلح (Hyperreality) ص 28. ثم يعرض أيضاً لخصائص النقد الثقافي عند فنسنت ليتش Vincent Leitch مؤسس هذا النمط من النقد على النحو الآتي:

أ - لا يؤطر النقد الثقافي فعله تحت أطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة، وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة، سواء أكان خطاباً أم ظاهرة.

ب - من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل المعرفية من مثل تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي.

ج - إن الذي يميز النقد الثقافي ما بعد البنيوي هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي، كما هي لدي بارت وديريدا وفوكو، خاصة في مقولة ديريدا أن لا شيء خارج النص، وهي مقولة يصفها ليتش بأنها بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي ما بعد البنيوي[16].

ونلاحظ هنا أن الغذَّامي لا يناقش هذه الخصائص فكرياً أو معرفياً أو يمحص ما يمكن أن تنطوي عليه من تناقض مع مقولات النقد الثقافي نفسه، وخصوصاً الخصيصة (ج) أعلاه حيث يؤكد ليتش على أن مقولة ديريدا (لا شيء خارج النص) هي بروتوكول النقد الثقافي. ومن الواضح أنها مقولة تتناقض على نحو صريح مع السعي الحثيث للنقد الثقافي نحو ربط الخطاب الأدبي بما هو خارج عنه، أعني ربط الأدب بالأطر الثقافية والاجتماعية التي أثرت في إنتاجه! وبدلاً من ذلك، يتوصل الغذَّامي إلى "إن النقد الثقافي نظرية نقدية/ ألسنية الأدوات ومعرفية القيمة وثقافية المضمون وهي نقد للأنساق آخذة بالمجاز الكلي والتورية الثقافية والنسق المضمر والدلالة النسقية. ونقول إنه بديل عن النقد الأدبي بعد أن فقد هذا النقد وظيفته، حينما بلغ حد التشبع من جهة ولم يعد قادرا على كشف الأنساق، وقد كان همه منصباً على جماليات النصوص وليس على ما وراء ذلك من أنساق مضمرة"[17]. ومع أن هذا الكلام ينطوي على مزاعم أكثر من كونه تعبيراً عن حقائق إلا أننا سنحاول فحص حقيقة ما يقرره. والحقيقة أن الغذَّامي قد قدم إضافة جوهرية للفكر اللغوي والنقدي حين اقترح تعديل الإنموذج الاتصالي عند رومان ياكوبسون المؤلف من ستة مكونات أو عناصر هي:

1. المُرسِل،
2. المُرسَل إليه،
3. الرسالة،

4. السياق،

5. الشفرة،

6. وسيلة الاتصال.

وقد اقترح إضافة العنصر السابع الذي هو العنصر النسقي. ولعل هذه الإضافة هي من أهم ما ورد في كتابه "النقد الثقافي". وهي يمكن أن تكون أساساً لدراسات مهمة في المستقبل. كما أضاف مفهوم الجملة الثقافية الذي يعرفه قائلاً: "الجملة الثقافية هي المقابل النوعي للجملتين النحوية والأدبية، ...، من حيث إن الجملة الثقافية مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة"، ثم يضيف في الصفحة اللاحقة مؤكداً بأن الجملة الثقافية تتولد عن الفعل النسقي المضمر الدلالي للوظيفة النسقية في اللغة. ويقدم مثالاً على الجملة الثقافية ما نسبه إلى ابن المقفع من تعريف للبلاغة؛ ونصها "تصوير الحق في صورة الباطل" معتمداً على ما ورد في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، وليس على نص مأخوذ من ابن المقفع. وهو يؤكد أن الجملة الثقافية "جملة مركزية في تكوين النسق الدلالي إذ عبر هذا التصور، أي تصوير الحق في صورة الباطل، جرى عملياً تجريد الخطاب الأدبي/ العربي من فاعليته، ..."[18] وهو يزعم هنا بأنه يقدم مشروعاً فكرياً وحضارياً ضخماً يرقى إلى مستوى تقديم جمل ثقافية موجهة جديدة تؤسس للنقد الثقافي وتجعل النقد الأدبي ممارسة عفا عليها الزمن. ولكنه في إطار التطبيق ونقد المكونات النسقية للثقافة العربية أرتكب جملة تعميمات مفرطة قد تقلل من أهمية مشروعه هذا. وقد تنبه أكثر من باحث إلى ما ارتكبه الغذّامي من أخطاء فقال ميجان الرويلي وسعد البازعي أنهما يلاحظان بأن الغذّامي كان مفرطاً في تعميماته التي انحصرت في الجانب السلبي، وأنه أورد أمثلة محدودة، وأنه غيَّب المقارنة الثقافية ولم يستحضر التجارب الثقافية لمجتمعات مختلفة[19]. وقال باحث آخر "توهم المقالات [التي كتبها الغذّامي] بأنها منخرطة في الجدل النقدي العالمي، وبأنها لا تستقدم المفاهيم فحسب، بل تسهم في إثرائها وتأصيلها. لكن الناظر في كيفية تعامل المقالات مع تلك المفاهيم يلاحظ،

في يسر، أن خطاب الغذامي يمحو كثافتها ويفقرها. فالمفهوم يستقدم ويحول عن مقاديره. وإذا الحرص على تأصيله يصبح محواً لكثافته وتعطيلاً لدلالاته"[20]. كما يحلل باحث آخر كتاب الغذّامي في النقد الثقافي فيرى فيه نقاط الضعف الآتية:

1 - الاختزال المفرط للحراك الاجتماعي لغرض تحميل الشعرية العربية كلها مسؤولية ما يعانيه المجتمع العربي،

2 - التعميم فالغذّامي يتعامل مع الشعر العربي كما لو كان لا ينطوي على أية تنويعات فيما يخص مسألة الفحولة.

3 - الرجم بالغيب من خلال الاتكاء على مقولات ظنية وليست علمية،

4 - وأخيراً الاتكاء على الديني مقابل الشعري[21].

ولكن هذا النقد، على أهميته، لا يعني مطلقاً استنفاد ما يمكن أن يوجه لمنهج الغذّامي من أسئلة معرفية ونقد، وهنا نعرض ما تكون لدينا من عناصر ميتانقدية إزاء نظرية النقد الثقافي كما قدمها عبد الله الغذّامي على النحو الآتي:

أولاً: أنه يسند النقد إلى الثقافة بوصفها أنساقاً مضمرة tacit systems. وسواء أكانت الثقافة أنساقاً مضمرة أو صريحة فإنها تحيل بالضرورة إلى الأيديولوجيا. وبهذا الصدد تقترح سبيفاك علينا أن نفكر على النحو الآتي: "ما نطلق عليه اسم الثقافة (...)، يمكن أن يكون اختزالاً لنظام (غير معمول به علانية) من التمثيلات التي تتيح لك بلوغ التمثيل الذاتي الذي تراه ملائماً وصائباً"[22]. وهذا هو تجلي الأيديولوجيا من حيث هي رؤيا ذاتية. وإذا كان جوهر الثقافة هو الأيديولوجيا، فإن من حقنا أن نستبدل صفة الثقافي، وهي الكلمة الثانية في اسم النقد، الثقافي، ونضع بدلاً عنها كلمة الأيديولوجي. ولعل ما يؤيد هذا التفسير لمفهوم النقد الثقافي هو أنه يمكن العثور على أبعاد ثقافية أيديولوجية مركزية وصريحة في النقد الأدبي الموسوم بالأيديولوجي قبل ظهور مصطلح الثقافي بفترة طويلة نسبياً[23]. كما أن من يمارسون النقد الثقافي لا يخفون انحيازهم إلى الجانب الفكري

والأيديولوجي على حساب الجانب الفني والشكلاني للنصوص الأدبية. ولذلك فقد تسللت المصطلحات الأيديولوجية إلى ما كتبه الغذّامي، فوصف أبا تمام بالشاعر (الرجعي) في الصفحة 177، وتحدث عن رجعية الحداثة، ثم كرس فصلاً للحديث عن صناعة الدكتاتور وضرب له مثالاً بصدام حسين. وهذه مصطلحات منقولة برمتها من ترسانة الأيديولوجيا كما نعلم، وليس هناك من علاقة وطيدة بينها وبين الأدب من حيث هو.

ثانياً: وحين تبنى الغذّامي آلية التفريق بين ما هو جمالي وما هو فكري أو نسقي وعدَّ الثاني، أو العنصر النسقي، الأهم، لم يقدم لنا آلية مقترحة لحل مشكلة التعامل مع النص الشعري القديم أو الحيث الذي يحقق الشرط الجمالي ولكنه في الوقت نفسه ينطوي على عنصر نسقي مرفوض. ومهماً يكن من أمر، فإن هذا الكلام عن ضرورة رفض النص لأسباب تتعلق بالنسق المضمر مبني على افتراض أن يوافق ن يوافق ييالمتلقي الباحثَ في هواه الأيديولوجي. فهل يستجيب المتلقي لقصائد طرفة بن العبد وعنترة بن شداد ونزار قباني وأدونيس، وهم بعض من ذكرهم الدكتور الغذّامي، جمالياً ثم يرفضها فكرياً ؟ أم هل تنشطر ذات المتلقي بين الدهشة الجمالية، وهي فعالية موجبة لجهة قبول النص، والرفض أو الاستنكار، وهي فعالية سالبة لجهة إدانة النص ورفضه؟

ثالثاً: أنه سعى إلى تكريس إدانة المقولة، أو الجملة الثقافية، التي تصف البلاغة بأنها تجعل الحق باطلاً والمنسوبة لعبد الله بن المقفع، وهذا حق غير منازع للغذّامي على الرغم من كونه لم يرجع إلى نص العبارة في سياقها فيما كتب ابن المقفع وإنما استند في ذلك على ما أورده أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين. ولكن الغذّامي لم يكتف بذلك، بل دمغ بالإدانة كل ما كتبه ابن المقفع، بما في ذلك كتاب (كليلة ودمنة)، عاداً إياه، مع كتاب "الجمهورية" لأفلاطون مما كرَّس القانون الطبقي الاستبدادي والقطعي الصارم، وأنه يعد "مما هو بيان في التراتب والطبقية الثقافية والسلوكية"[24]. وحين تكون هذه الإدانة دونما دليل مقنع مأخوذ من الحكايات التي تضمنها كتاب (كليلة ودمنة) نفسها فهذا أمر غير مقبول علمياً

بصرف النظر عمن قال به. ولنا هنا أن نستعين بشيء هو من أحدث ما نشر حول الكتاب، ونعني به ما كتبه الدكتور يوسف أحمد إسماعيل إذ يقول بصدد محتوى الكتاب: "إن فكرة الكتاب المتمثلة في الصراع بين من هم فوق (دبشليم الملك) ومن هم تحت (بيدبا الفيلسوف) ومعالجتها بالتماثل المتكافيء، أي قبول دبشليم الملك بنصيحة بيدبا وتنازله عن استبداده والأخذ بدور بيدبا في الحياة السياسية، مما حقق توازيا في العلاقة بين الفوق والتحت، إن هذه الفكرة هي فكرة متعالية على الزمان والمكان والثقافة المجتمعية الخاص بشعب من الشعوب، مما يجعل منها فكرة إنسانية شاملة ومخترقة لأي فضاء يحاول تحديدها وتأطيرها"[25]. وهذا يظهر مدى التحامل غير المسوغ الذي دفع الباحث للتصريح بمثل هذه الأحكام القطعية. والحقيقة هي أن لدينا دليلاً لا سبيل إلى نقضه على أن الغذَّامي لم يطلع على كتاب "كليلة ودمنة"، وبهذا فهو لا يملك الحق في أن يطلق عليه هذا الحكم القاطع. ودليلنا يتكون من الآتي:

1 - إن كل من قرأ "كليلة ودمنة" يعلم جيداً أنه كتاب مترجم عن الهندية، وأنه عبارة عن إليغوريا تنطوي على حكايات ذات مغزى سياسي ثوري ومتقدم على زمان ترجمته. وهذا هو مناط أهمية الكتاب. وقد يكون هذا الكتاب بالذات هو السبب الحقيقي لمقتل ابن المقفع على نحو بشع، وذلك لما تضمنه من فكر تحريضي ضد الاستبداد. ولعل الإشارة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى حكاية (مثل القبرة والفيل) تدحض كل قاله حول هذا الكتاب. فهذه الحكاية، كما يعلم كل من قرأها، ذات مضمون تحريضي، وهي تحث الضعفاء على الوحدة في مواجهة الملوك والمستبدين[26].

2 - لم يحتو كتاب النقد الثقافي على أية إحالة إلى أي من حكايات "كليلة ودمنة". ولم يحتو كشف المراجع على أية إشارة إلى الكتاب على الرغم من الإشارة إلى كتاب آخر لابن المقفع هو كتاب "الأدب الصغير والأدب الكبير". ولهذين السببين، يحق لنا القول بأن الغذَّامي لم يطلع على الكتاب. أو أنه لم يشأ الإشارة إلى الكتاب ومناقشة ما ورد فيه من

قصص لأنه يعرف جيداً أن الخوض في قصص "كليله ودمنه" سينقض الكثير من مزاعمه.

رابعاً: لا يستقر النقد الثقافي، كما يتجلى في كتاب الغذَّامي، على حال واحدة تجعله مؤهلاً ليكون بديلاً للنقد الأدبي. فالمؤلف يؤكد قائلاً: "تأتي وظيفة النقد الثقافي من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي (و ليست في نقد الثقافة هكذا بإطلاق، أو مجرد دراستها ورصد تجلياتها)، . . ."[27]. وبذلك فإن قولنا إن النقد الثقافي ليس صالحاً لأن يكون بديلاً للنقد الأدبي يغدو مسوغاً أكثر لأن وظيفة النقد الثقافي، كما يعرضها الغذَّامي نفسه، تقع في علم اجتماع الأدب، أو في حقل نظريات القراءة والتلقي، إذا ما فهمنا نظرية القراءة والتلقي على أنها تعنى بالاستهلاك الثقافي! والحقيقة أن كلاً من علم اجتماع الأدب ونظريات القراءة حقلان معرفيان مهمان قد يستفيد منهما النقد الأدبي دون أن يكوناً بديلاً عنه.

خامساً: يقع الغذَّامي في دائرة الحماسة التي تجور على الموضوعية، وتحول الباحث إلى داعية، والفرق جسيم بين الباحث والداعية كما نعلم. والحماسة من المفاهيم التي أدانها الغذّامي وذلك حين وصم أبا تمام بالرجعية، ونحن نعلم أن أبا تمام مؤلفكتاب الحماسة، وهو الذي منح هذا المصطلح أهميته في الثقافة العربية. لكن الحماسة قد أثرت على المؤلف نفسه فجعلته يغفل كلل الحجج التي يمكن أن تطرح على الضد من منهجه، وركز فقط على الحجج التي يرى بأنها يمكن أن تكون عوناً له. ومثال ذلك حين حاول أن يقدم ما يشبه قراءة تأويلية لحكاية أوردها الجاحظ في البيان والتبيين عن امرأة أسمها غنية وابنها الفتى العاطل من الصفات الحميدة فأسرف في شرحها والتعليق عليها دونما حاجة واضحة[28]. وهو ما يجعلنا نقول إنها قراءة تتجاوز تأويل نص الحكاية لتصل إلى حدود تقويله ما لم يقل. كل ذلك من أجل أن ينسب للحكاية قيماً إيجابية قد لا تتحمل الحكاية مسؤولية القول بها. ولعل كلام الكاتب هنا يمثل إنموذجاً صريحاً لنزعة الاستهواء ولأثر روح الداعية على لغة البحث. ولسنا هنا لنقلل من قيمة ما

كتبه الجاحظ، ذلك العملاق الذي كان له الفضل في التأسيس لقيم إيجابية كثيرة، ومنها ما أورده في كتابه " العثمانية" مؤكداً على وجوب عرض حجج الخصوم بالقدر نفسه من الوضوح والدقة الذي يعرض فيه الباحث لحججه هو، فيقول "واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلاً ولأهل النظر مألفا حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثلا الذي يبلغه لنفسه..."[29] فأين صاحب (النقد الثقافي) من صاحب (العثمانية) حين أنزل بابن المقفع كل هذه الصفات السلبية دون أن يورد من كتابه (كليلة ودمنة) أي نص؟ ونضيف هنا، قد يعتقد البعض أن إنصاف الخصم الفكري واستقصاء آرائه مبدأ علمي حديث، ولكن الحقيقة أنه مبدأ قديم وينبغي أن يعزى لواضعه الأول، وهو الجاحظ الذي لن يغنيه في شيء أن ننسب له ما يقل.

سادساً: يتهم الغذَّامي النقد الأدبي زاعماً أنه، قديماً وحديثاً، لم يتعامل إلا مع النصوص التي تعترف المؤسسة الثقافية الرسمية بقيمتها الأدبية وبسمتها الجمالية في الوقت الذي استبعد فيه النصوص والظواهر الثقافية الأخرى التي لا تحظى باستحسان تلك المؤسسة مؤكداً بأن تلك المؤسسة قد اعتمدت معايير صارمة لتقنين ما هو جمالي وما هو غير جمالي. وقد أدى ذلك، حسب زعمه، إلى إغفال دراسة ما هو مستحسن جماهيرياً مثل كتاب ألف ليلة وليلة. ويرى الغذَّامي أن تركيز النقد الأدبي على النصوص الأدبية "الرسمية" قد جعل منه قلعة ممارسة أكاديمية معزولة وغير فاعلة بين عامة الناس. لهذا فهو يرى أن النقد الأدبي الذي لم يلتفت إلا للجماليات قد فشل في الكشف عن القبح الذي يستتر تحت الغطاء البلاغي. ومهمة النقد الثقافي أن يرفع ستار البلاغة عن العمل الأدبي لتبصيرنا بخطر "العيوب النسقية المختبئة تحت عباءة الجمالي"[30]. ومن الناحية المنهجية والأكاديمية، نلاحظ هنا أن الباحث يستعمل لفظتي (القبح) و(القبحيات) دون أن يقدم لما يدعو إليه من دراستهما أية توضيحات نظرية.

فقد أغفل الكلام عن أن للقبح، وهو بالإنجليزية grotesque، سماته الفنية المميزة المتمثلة بالنشاز وعدم التناسق، وبالهزلي والمرعب،

وبالإسراف والمغالاة، وبالتشويه الخارج عن المألوف؛ وفضلاً عن ذلك فإن للقبح وظائفه أيضاً[31]. ونرى أنه لو تكلم عن هذه السمات بما تستحق من تفصيل فإنه سيكون قد كشف عن أنها ليست مما يختص النقد الثقافي فقط بدراسته لأنها سمات كانت موضع اهتمام وبحث في ممارسة كثير من نقاد الأدب منذ ظهور الحداثة وانفتاح لخطاب الفلسفي والجمالي على أهمية دراسة القبح في تطوير مفهومنا للجمال. كما أنه ينسى أو ربما يتغافل عن حقيقة أن النقد الحديث لم يلتزم بتصنيف النقد القديم بشأن ما هو ذو قيمة أدبية وما هو مفتقر إليها. فمن المعلوم أن النقد القديم، في حال عددناه معبراً عن رؤية المؤسسة الأدبية القديمة، قد ركز جهده الأساس على نقد الشعر، وعدّ الأنواع النثرية الجديدة، ومنها كتاب "كليلة ودمنة" والمقامات المختلفة غير ذات قيمة. ولعل مراجعة بسيطة لعديد الكتب التي ألفها النقاد العرب في الشعر ومقارنته بعديد الكتب التي كتبوها عن النثر تظهر عزوفاً عن الخوض في دراسة النثر والتنظير له مقابل التركيز على دراسة الشعر والتنظير له. أما النقد الحديث فلم يتأثر بموقف النقد القديم هذا. فقد أدرك النقاد المحدثون الأهمية الفنية الخاصة للأشكال النثرية القديمة، بما في ذلك الأمثال والحكم وسجع الكهان، فدرسوا " ألف ليلة وليلة" والمقامات وكتاب "كليلة ودمنة" والسير الشعبية والمقامات، وسواها من المؤلفات النثرية التي لم تحض بالاعتراف الرسمي من المؤسسة الأدبية القديمة كاشفين عن جوانب الإبداع فيها وما تتضمنه من قيم فكرية وفنية وجمالية استثنائية ومغايرة للقيم التقليدية التي يعبر عنها الشعر عادة. ولعل هذا مما ينقض تماماً اتهام كاتبنا للنقد الأدبي بمسايرة المؤسسة الثقافية القديمة. وأعتقد بأن ذلك يدعونا إلى التفكير في التناقض الفاضح بين دفاع الدكتور الغذّامي اللفظي عن الأنواع الأدبية النثرية التي استجدت على الأدب العربي وأهملتها المؤسسة الأدبية القديمة أو لم تعطها ما تستحق من الاهتمام من جهة، ومهاجمته الضارية لواحد من أهم الكتب النثرية وأقدمها التي تمثل هذا النمط من الكتابة النثرية خير تمثيل، ألا وهو كتاب (كليلة ودمنة) من جهة أخرى!!

وهكذا نرى أن مشكلة النقد الثقافي عند الغذامي أنه يبدأ من قناعات وأنساق مضمرة تجعلة يسقط افتراضات فكرية مسبقة ولها طابع عقدي على المجال الذي يدرسه وعلى النتائج التي يتوخاها مما دفع بعض الدراسات في النقد الثقافي، ولاسيما كتاب الدكتور عبد الله الغذّامي، إلى الوقوع في الخطأ المنهجي حين بدأت من الثقافة للوصول إلى النص الأدبي بينما الصحيح هو أن تبدأ من النص الأدبي لتصل إلى الثقافة، كما يقول الدكتور محمد عبد المطلب. ونرى أن مصطلح "القراءة الثقافية"، الذي اقترحه اقترحة هذا الباحث في ندوة مهمة عقدت في القاهرة[32] ويمثل بديلاً مناسباً لمصطلح "النقد الثقافي". وبذلك نخرج من دائرة الاشتباك الاصطلاحي وتغدو القراءات الثقافية منجزاً معرفياً مهماً في دراسة الظواهر الفكرية والأدبية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية.

وأخيراً نقول، إن الحاجة إلى تخصيب النقد الأدبي ورفده بالجديد من المعارف والخبرات والنظريات ستظل قائمة ما دام الإنسان يجد في الآداب (شعر، قصة، رواية) والفنون حاجة أساسية في التعبير الفني والفكري عن تجربته الذاتية الوجودية والموضوعية الاجتماعية. ونظراً لكون النقد الأدبي كان دائماً يستقي مقومات فاعليته من روافد علمية متعددة، وهذا هو سر حيويته وتجدده الدائمين، فإن بالإمكان دوماً أن يأخذ من كل الحقول المعرفية دون أن يفقد هويته أو أن يستنفد أغراضه. ولعل ما قدمه الدكتور عبد الله الغذّامي مثال للكتابة التي تتضمن، في القليل مما قدمته، شيئاً مما يمكن أن يغني النقد الأدبي ويخصبه؛ ولكن النقد الثقافي لن يكون، في مطلق الأحوال، بديلاً عن النقد الأدبي.

الهوامش:

(1) عبد الله الغذّامي "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية" ط3. بيروت، المركز الثقافي العربي، ص112-113.

(2) أوردت ذلك سامية محرز في تقديمها لترجمة مقالة غاياتري سبيفاك "دراسات التابع، تفكيك التأريخ". ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد 18، 1998، ، ص122-156.

(3) ميجان الرويلي وسعد البازعي "دليل الناقد الأدبي" المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 2002، ص158.

(4) تمثل رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح إسهاماً مهماً في مجال العمل الأدبي الذي يتناول طبيعة الرحلة التي يقوم بها بطل الرواية (مصطفى سعيد) القادم من السودان، وهو أحد البلدان التي تتجسد فيها ثقافة المحيط، إلى لندن بوصفها أحد أهم بؤر ثقافة المركز. ونعتقد أن الصراع المأساوي بين البطل والشخصيات النسوية من البريطانيات إنما هو تجسيد لصورة منحرفة للرغبة في توكيد الذات إزاء الاستلاب الذي مارسته الإمبريالية البريطانية على السودان. وهناك علاقة عكسية وثيقة بين هذه الرحلة ورحلة كورتيز بطل رواية "قلب الظلام" للروائي جوزيف كونراد إلى الكونغو في قلب أفريقيا .

(5) انظر "الترجمة وتأثير الاستعمار: نظريات الترجمة ما بعد الاستعمار" دوغلاس روبنسن - ت.ثائر ديب. مجلة الآداب الاجنبية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 124 خريف2005 .

(6) ينظر موقع:
Wikidedia, The Free Encyclopedia. Cultural Studies. October, 12th, 2010.

(7) المصدر السابق.

(8) محمد سابيلا (1992) " الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية" المركز الثقافي العربي. بيروت، ص114.

(9) د. عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. ص. 28-29.

(10) د. فيصل دراج "صور المثقف عند ادوارد سعيد" مجلة الكرمل، العدد 78، 2004، ص31 .

(11) محمد عناني (1996) " المصطلحات الأدبية الحديثة" مكتبة لبنان. بيروت. الصفحات 24، 29، 30.

(12) انظر:
Saul, Gennifer "Feminist Philosophy of Language" in *Stanford Encyclopedia of Language*. Dec. 10th 2007.

(13) محمد بو عزة " إغراء النسق" مقالة في محطة فكر وفلسفة. إنترنيت. تاريخ الدخول. 15/ 10/ 2007.

(14) عبد العزيز حمودة (2003) " الخروج من التيه" سلسلة عالم المعرفة. الكويت، ص351.

(15) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق، ص13-14.

(16) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق، ص32,.

(17) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. ص. 73-74.

(18) ورقة بحثية مقدمة لندوة مهرجان القرين حول مقولات النقد الثقافي. الأنترنيت. تاريخ الدخول: 23/ 11/ 2007.

(19) ميجان الرويلي وسعد البازعي. مصدر سابق، ص310.

(20) محمد لطفي اليوسفي (2002) "فتنة المتخيل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلف" المجلد 3. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص237.

(21) حسن المصطفى " الغذّامي: تهافت النقد وقراءة التنميط والقسر" مجلة (نزوى) العدد32.

(22) صبحي الحديدي " المرأة وجدل التحام الهويات" الأنترنيت. تاريخ الدخول 11/ 10/ 2007.

(23) محمد مندور (د. ت) " النقد والنقاد المعاصرون" مكتبة نهضة مصر. الفجالة. القاهرة. ويقدم مندور في كتابه هذا عرضاً فيه شيء من روح الحماس والتبشير بما يسميه بالنقد الأيديولوجي، وذلك في الفصل الختامي من الكتاب.

(24) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق، ص111-112.

(25) يوسف محمد إسماعيل " كليلة ودمنة وخطاب التأويل". مقالة منشورة في العدد الرابع من مجلة (واتا) الإلكترونية الصادر في 31/ 12/ 2007 .

(26) أنظر الحكاية في ترجمة كتاب " كليلة ودمنة" لعبد الله بن المقفع. تحقيق الشيخ ألياس خليل زخريا. (د.ت). دار الأندلس بيروت، ص73-74.

(27) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق، ص224.

(28) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. الفصل السادس. وقد استغرق الكلام على تأويل أو الأحرى تقويل حكاية غنية الصفحات 224-242، أي 18 صفحة، وهذا يظهر مقدار حماس المؤلف لهذه الحكاية. وقارن ذلك مع عدم إيراد المؤلف أية حكاية من حكايات " كليلة ودمنة".

(29) نقلاً عن كتاب " السرقات الفنية للآثار الأدبية: (سرقات الدكتور محمد نبيل الطريفي إنموذجاً)". د. داوو سلوم. مطبعة الأفراح، بغداد. 2005، ص132.

(30) عبد الله الغذّامي. مصدر سابق. ونلاحظ أن المؤلف قد ناقش هذه الفكرة في الفصل الثاني. ثم كررها مراراً في كل الفصول اللاحقة من الكتاب

(31) ميجان الرويلي وسعد البازعي. مصدر سابق. الصفحات 202، 203، 204.

(32) أنظر العرض الذي قدمته غادة الريدي لوقائع (مؤتمر النقد الأدبي والواقع الثقافي: دورة محمد غنيمي هلال) في مجلة (إبداع) العدد الخامس عشر، صيف 2010، ص220.

* يمثل مصطلح (الميتانقد) بديلاً مقترحاً لمصطلح نقد النقد. وقد أوضحنا الأسس العلمية لمثل هذا المقترح في دراسة بعنوان "**نقد النقد أم الميتانقد: محاولة في تأصيل المفهوم**". وقد نشرت الدراسة في مجلة (عالم الفكر) الكويتية العدد الثالث من المجلد 37، يناير/ مارس من العام 2009. ولم أشأ أن أعيد هنا طرح الأسباب العلمية والمعرفية لمثل هذا المقترح.

المراجع والمصادر

أولاً: في العربية:

- داوود سلوم، "السرقات الفنية للآثار الأدبية: (سرقات الدكتور محمد نبيل الطريفي إنموذجاً)". مطبعة الأفراح، بغداد. 2005.
- دوغلاس روبنسن، "الترجمة وتأثير الاستعمار: نظريات الترجمة ما بعد الاستعمار" ت.ثائر ديب. مجلة الآداب الاجنبية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 124 خريف. 2005.
- حسن المصطفى، "الغذّامي: تهافت النقد وقراءة التنميط والقسر" الأنترنيت، موقع القصة السورية. تاريخ الدخول 23/ 12/ 2007.
- صبحي الحديدي " المرأة وجدل التحام الهويات" الأنترنيت. تاريخ الدخول 11/ 10/ 2007.
- سامية محرز، مقدمتها لمقالة "دراسات التابع، تفكيك التأريخ" لغاياتري سبيفاك. "ألف: مجلة البلاغة المقارنة"، العدد 18، 1998.
- عبد الله بن المقفع، " كليلة ودمنة" لعبد الله بن المقفع. تحقيق الشيخ ألياس خليل زخريا. (د.ت). دار الأندلس بيروت. 2001.
- عبد الله الغذّامي " النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية" ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي .
- غادة الريدي (مؤتمر النقد الأدبي والواقع الثقافي: دورة محمد غنيمي هلال) مجلة (إبداع) القاهرية. العدد الخامس عشر. صيف 2010. الصفحات 218-223.
- فيصل دراج "صور المثقف عند ادوارد سعيد" مجلة (الكرمل)، العدد 78، 2004.
- محمد بو عزة " إغراء النسق" مقالة في محطة فكر وفلسفة. إنترنيت. تاريخ الدخول. 15/ 10/ 2007.
- محمد عناني، " المصطلحات الأدبية الحديثة" مكتبة لبنان. بيروت، 1996.
- ميجان الرويلي وسعد البازعي "دليل الناقد الأدبي" المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 2002.

ثانياً: في الإنجليزية:

- Saul, Gennifer, (2007) (Feminist Philosophy of Language) In *Stanford Encyclopedia of Language*.
- Mitchell, W. J. T., *(1995) Translator translated: An Interview with Cultural Theorist Homi Bhabha*. Artforum V.33.n.7(March, 1995).

التمركز حول الذات
في تمثيل الآخر استشراقياً

محمد عطوان

يبدو ضروريا هنا؛ بيان علاقة تمثيل الغرب للشرق القائمة على التمركز حول الذات، كلازمة يستند إليها الاستشراق، وتبدو مظهرا غالبا من مظاهره المتعددة، إذ لا يمكن تصور هذا التمركز ولا الحديث عنه إلا بوصفه محرك التمثيل الأساسي، فهو الركيزة المحورية التي حكمت عقل الغرب في تمركزه حول ذاته، وتحكمت في سلوكه لأمد غير قصير من الزمن. ويرتبط مفهوم التمركز ارتباطا أساسيا وتأسيسيا بمفاهيم الأنا والآخَر والذات والمُتخيَّل، والأصل والصورة، مثلما يرتبط، بالدافع ذاته، بالاستشراق أيضاً؛ كمرجعية للمُراقبة والمُعاينة، بغية بناء "شرق" افتراضي، باختراع نظريات غالبا ما تؤسس، في مفهومها العام، لهيمنة الغرب عليه. ويستلزم ذلك متابعة مسار نزعة التمركز لدى الذات الغربية في سياقها التاريخي والثقافي التي انبثقت عنه، ومعرفة النتائج التي عملت على توليدها بوصفها نزعة إجرائية ناظمة لتاريخ الفكر السياسي الغربي.

أولاً: التمركز حول الذات

يُعد الإغريق أول من قال بمصطلح التمركز حول العقل (Logos, Logocenterisim)، واستخدموه بمعنى الكلام أو المنطق أو العقل، ليتسع حقله الدلالي ويتفرع وصولا إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق.

لقد دفعت الفلسفة الغربية، بدءا بسقراط وأفلاطون، العقل إلى واجهة اهتمامها، وأعطته سلطة السبق في تحديد المعاني، ولذلك نشأت الفلسفة في بلاد اليونان، وتطورت في ظل النزعة المنطقية العقلية، وأصبح القياس المنطقي أنموذجا أوليا تقاس عليه النماذج الفكرية الإبداعية اللاحقة، مما جعله يفرض هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، ومن أجل ذلك يحاول أن يوجه المفكرون عنايتهم لإعادة النظر بمفهوم التمركز، وتقويض مقولة الأصل الثابت المتفرد بالقوة، وما يرتبط بها من مفاهيم متعالية[1]. وقد ابتكر الإغريق في السياسة فكرة المجال السياسي، وهي فكرة "مقدسة" عندهم، تقوم على نوع من التمييز بين "الداخل" و"الخارج"، وفقا لثنائية مواطن ـ أجنبي أو إغريقي ـ بربري، ليقع كل ما يُنجَز من "الفضائل" "داخل" هذا المجال، بينما لا يوجد شيء منها "خارجه"، لأن كل ما هو خارجي، أجنبي أو بربري، في مرتبة أدنى ـ ولو بنسب متفاوتة ـ حتى من ضحايا الظلم الخاسرين في الداخل[2].

وعادت مساءل إعادة التمركز لتظهر مرة أخرى في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى عندما بات التحدي الديني الخارجي يُجبِر الأوروبيين على التغاضي عن خلافاتهم، ويدفعهم للعمل على تحقيق نوع من الوحدة في ما بينهم، لأجل جملة من الأهداف المزدوجة التي في طليعتها؛ محاربة الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من الجهة الأخرى. لقد أظهرت أوروبا مسيحيتها، وركّزت عليها، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص حدة التعارض الداخلي القائم بين المذاهب المسيحية آنذاك. ولعل هذا ما جعل ميشال دوفيز يضع في كتابه (أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر) استنتاجه عن تطابق هوية أوروبا أكثر فأكثر مع المسيحية بالشكل الذي أخضع الهدف المسيحي في هذه الحقبة لفرضية: "إن أوروبا بلاد المسيحيين، فيجب تنصير أفريقيا وآسيا، أو إعادة تنصيرهما مادامت هذه الأراضي كانت، جزئيا، مسيحية في العصر القديم"[3]. وهيأت أوربا، لتحقيق هذا الهدف، حزمة من المقدمات المعرفية لمواجهة التحديات الخارجية ذات الهوية الإسلامية، وكانت البداية في التعرف على مدونات

الفكر الإسلامي في الحقبة التي سبقت وتلت توما الاكويني، بالعمل على ترجمتها لإثراء الثقافة الأوروبية بالطريقة التي أتاحت لأوروبا المسيحية البدء بالخطوات الفعلية التي قادتها إلى حركة النهضة منذ أوآخَر القرن الخامس عشر[4].

وقد دفع التفوق العلمي في العصر الحديث بالغربَ، بفعل ثرواته الصناعية والسياسية ومطامحه في الديمقراطية، إلى تعيين نفسه مسئولا عن استعمار العالم بأسره، وذلك عبر تمدينه واكتشافه واستثمار موارده، فضلا عن التعرف إليه[5]. وبات تاريخ الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، قرن ولادة المركزية الإثنية الأوروبية، ومركزا لصراع انثروبولوجي، فالحضارة الأوروبية الغربية التي قدمت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت في ضوء هذه القراءة قراءة تاريخ الفلسفة. وكانت النقطة المركزية في إعادة القراءة؛ تغريب Occidentalisation العقل اليوناني، بوصفه العقل المؤسِس لـ لحظة ميلاد الفلسفة[6]، وبالمحصلة، أصبح التوليف بين الحضارة الإغريقية القديمة وحضارة الحداثة الأوروبية في عصر النهضة، مكونا جوهريا من مكونات ثقافة التمركز الأوروبية. لذلك جرى استدعاء الثنائيات الإغريقية المتضادة؛ بين الأنا والآخَر، والمعقول واللامعقول، والأعلى والأسفل، والحضور والغياب، والنور والظلمة، لتشكّل متخيلا حضاريا غربيا حديثا عن المختلف والمغاير[7].

وفي ضوء ذلك، فقد تحول المختلف والمغاير، عمليا، إلى موضوع علمي ومعرفي، ومشروع بحثي ميداني، مما جعل الغرب يقترب منه بهذه الطريقة، ممعنا في الوصول إليه، لإدارته وإحكام السيطرة عليه، وضبطه، عبر إعادة إنتاج مركزية ذاتية أوربية مستمرة، تتلون بلون كل مرحلة وملامحها، مع الوعي بما تطرحه من تصورات عن الآخَر قد تبدو مُختَرعة، ولا يدل ما فيها من مخزونات مُحرِّضة إلا على الهيمنة غالبا. ويكشف ذلك عن مرامي قيام الزعامة العالمية المسيحية الأوروبية التي نادت بها البابوية آنذئذ، والتي لم تحدث، في وجه من وجوهها المتعددة، من أجل نشر قيم الدين المسيحي، إنما حدثت، وكما يقول محمد عابد الجابري، من أجل

الرغبة في إحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة التي كرست حكم أوروبا للعالم قبل وبعد ظهور المسيحية، عبر تصميم رؤية جديدة للكون، تستغني عن الدين وأخلاقياته واستشرافاته الغيبية، وتبتكر مبررات قيمية بديلة للفتح والإخضاع، وإسباغ سمات البدائية والتابعية على الآخَر[8].

وجرى في هذا السياق، ولسنين طوال، تأمين صورة نمطية عن استمرار تابعية الشرق، فالشرقي من وجهة نظر الغربي، وبحسب كشوفات ادوارد سعيد، "ينتمي إلى جنس محكوم تاريخيا، فكان لا بد من إخضاعه وحكمه"[9]، وحجة ذلك أن أكثر البلاد الشرقية كانت ربيبة حكم حضارات قديمة، كمصر والصين والهند بما يوفر لها استعدادا لقبول حكم الحضارة الغربية التي اختلطت ببقايا الحضارات الشرقية اختلاطا جعل الحياة الشرقية معقدة كل التعقد، حتى لا تكاد تجد شيئا شرقيا بحتا ولا غربيا[10]. والعيب في هذا التوصيف، أنه يُبقي على علاقة الشرقي بغيره مبنية على بعد مركزي مفارق paradox، ولصالح الغرب تحديدا، وهو ما يُغيِّب بعض الحقائق التاريخية التي تفيد بأن الشرق كان له أيضاً ما يمكنه من التمركز حول ذاته يوم لم يكن الغرب ليُمثل بالنسبة له سوى تمظهر وتصور. وعلة ذلك، أن للثقافات، في الغالب، نزعة للاختزال تُعرِّف الآخَر بأنه مختلف بشكل أساس عن "نحن"، فقد كان الآخَر بالنسبة إلى أرسطو؛ الغريب الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة، فصُيِّر عبدا... وهو على هذا النحو، يلعب دورا وجوديا في تطوير هوية الأنا، مثلما؛ مثّل شرطا من شروط ثراء الأنا ونضجها إلى الحد الذي يجعل رفضه يعادل موت الذات[11]. لذلك يعتقد هيغل بأن من العبث القضاء على كل آخَرية وكل موضوعية، لأن؛ ثمة فارقا كبيرا بين تجاوز الآخَرية والشعور بالألفة معها"[12]. ويدفع هذا الشعور فيلسوفا مثل والتر شوبرت Walter Schubart إلى تعديل نظرية أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر Spengler ذات الاتجاه العضوي، لأن الحضارة في اعتقاده نتاج عبقرية عصر معين، وليست نتاج عبقرية جنس[13]، أي أن الحضارة الغربية استكملت مقومات عظمتها في حقبة من الزمن، وتسعى لإدامة هيمنتها عبر معرفة مستفيضة بـ الآخَر، لذلك

تسعى جاهدة لأن تمد بعمرها لأطول مدة ممكنة .

ثانياً: التمركز حول الذات ومسألة الآخَر

تقوم العلاقة بين الشرق والغرب على حالة من الطرد أو النبذ الرمزي الغربي للشرق بما يمكن معه لملمة شظايا الذات الغربية، فعلى سبيل القياس، عندما كتب الجنرال كورتيس* وصيته عام 1520، وهو يفكر في أن يَهِب أمواله لأولئك الذين يحق لهم التمتع بها: أسرته، وخدمه، والأديرة، والمستشفيات والمعاهد، لم يضع في ذهنه توريث الهنود، على الرغم من أنهم كانوا المصدر الوحيد لتكديس ثرواته[14]، وكان كورتيس في هذا الظرف من المهتمين بالحضارة الآزتيكية أيما اهتمام، لكنه بقي غريبا عنها. ويحلل تودروف سلوك كورتيس قائلا؛ إن الاعتراف بـ الآخَر عنده لا يعطي بالضرورة الحق في المُماثلة والمشابهة، فالعلاقة قائمة في الواقع على ثنائية الذات/الموضوع التي تغذيها إرادة تمييز ومعرفة[15]. فضلا عن أن الأخيرة (إرادة التمييز والمعرفة) تسعى لتعميق التمييز أو الهوة بين الأنا وبين الآخَر، عبر تحديد الخطوط الفاصلة بينهما، وهي الخطوط التي ربما، تعرضت للمحو والغموض والالتباس، فيلزم، على حد تعبير نادر كاظم، تجديد رسوم ما أُمحيّ من هذه الخطوط، وكشفُ ما غَمُضَ والتبس منها: لتكون الحدود واضحة، وبارزة، وناتئة، على أن لا تترك مجالا للتداخل والتخالط[16]. ويعنى ذلك، بتعبير علي حرب: أن خطاب الهوية يقوم على؛ سلسلة استبعادات للمماثل، تنبني عليها الأنا، وبالقدر ذاته يقوم على؛ "سلسلة تماهيات خفية مع ما نحسبه الآخَر أو الضد"[17].

يصف هيغل: الأمريكيين الأصليين بأنهم معدومو القوة جسديا ونفسيا، مما يبرر تلاشيهم تدريجيا أمام أنفاس النشاط الأوروبي، فالمزاج الضعيف الخالي من العاطفة، والفقر الروحي، والخضوع الذليل؛ هي المميزات الرئيسة لشخصية الأمريكيين الأصليين. لقد كانوا أدنى من الزنوج، وإن المشاعر الأخلاقية ضعيفة تماما عند الزنوج، بل هي غير موجودة إن جرى الحديث عنها بدقة أكبر.. وهم يُعامِلون الغرب كأعداء، الغرب الساعي

لإلغاء العبودية منهم، والتي كانت سببا في زيادة الإحساس الإنساني عندهم[18]. ويبيّن تودوروف مدى خطورة هذا الطرح، ويوجب إنشاء علاقة بين الأنا والآخَر تقوم على قاعدة من الاعتراف، وعلى نحو أخلاقي محدد، تعتبر الآخَر؛ "ذات مماثِلة"[19]. فإذا أصبح الفهم غير مصحوب باعتراف كامل بالآخَر كذات، فإنه سيُهدِد بأن يُستخدَم في غايات استغلال واستيلاء، فتصبح المعرفة تابعة للسلطة، وليس العكس.

كان الآخَر الغربي يريد تغريب الشرق العربي وصهره في حضارته، ولكنه لا يقره على النهضة الفكرية والاقتصادية لأنه يريد تجريده من كيانه من جهة ولا يريده ندا وخصما. وهذا مطلب غير ممكن لأنه يهدم نفسه[20]. بمعنى آخَر؛ أن الغرب مارس فعلا مزدوجا، فهو من ناحية حل كثيرا من التشكُّلات التقليدية، ولكنه، من ناحية أخرى، أبقى أجزاء كثيرة من العالم مرتبطة به في علاقة تبعية دائمة[21]. ولذلك ضمن برامجها في التمثيل؛ لا تسعى المدارس الفرنسية التبشيرية في الشرق، وتحديدا في بلاد الشام، إلى استغلال النشاط القومي وإنضاجه لأبناء البلاد التي تكون فيها، ولكنها، تجهد لأن تجعل من أبناء البلاد الذين تعلمهم، سواء أكانت تلك البلاد مراكش أم مصر أم إيران أم الهند الصينية، أشباها لأبناء فرنسا نفسها في المظهر واللغة وأسلوب التفكير والتعلق بفرنسا المستعمرة[22].

ولذلك يرفض ميشيل فوكو في خطابه عن سلطة والمعرفة ذلك الضرب من المعرفة الذي يُقيم تقابلا أو تضادا بين الجوهر والمظهر، وبين الايدولوجيا والعلم. ليضع الذواتَ في علاقة غير قائمة على التناظر أو الجدل، ذات/آخَر، سيد/عبد، وهي علاقة يمكن هدمها عن طريق عكسها أو قلبها، علاقة تسمح بتموضع الذوات في حالة تقابل أو سيطرة لا تناسب فيهما، معتمدة على النبذ أو الإبعاد الرمزي عن المركز[23]. وبصفة عامة، فإن لا قوام للأنا ــ بتعبير علي حرب ــ من غير آخَر متخيل أو واقعي، تفكر فيه، وتنخرط معه في شكل من أشكال العلاقة، فالكل هنا يصنع ذاته، بمقدار ما يخترع آخَره. ومعنى ذلك إعادة النظر في مسألة الهوية، سواء من حيث الرؤية أو المُعاملة، فبالرؤية؛ يَكُف المرء عن قراءة واقع الهويات عبر

مفاهيم العنصر، والأصل، والجوهر، والنقاء، والثبات، والاستقامة، والمطابقة، والوحدانية، ليتعامل مع مفاهيم الاختلاف، والتعدد، والتركيب، والعقدة، والخلاص، والتهجين، والتحويل، والصيرورة[24]. بحيث أدى التمييز بين الذات والآخَر إلى إنتاج نظريات استعلائية من قبيل نظرية الطبائع التي مؤداها؛ أن للشعوب طبائع تتوارثها، وقد دعمت هذه النظرية مقولاتها بكشوفات علم الأجناس النباتية والحيوانية عند داروين، ثم عممت النتائج على الأجناس البشرية اعتمادا على فرضية تقول بوجود سلالات بشرية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع، وأن هذه السمات هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية[25].

لقد جُبلت الكائنات، حسب مفاهيم الداروينية، على أن يكون الصراع بينها مصدر بروز النوع، وديمومة حضوره، ولا يمكن، وفق هذا المعنى، تأكيد حضور ذات معينة ما لم يصدر عنها تغييب قسري للذوات الأخرى، فأصبح ما له صلة بالصراع هو الذي يرافق سلوك الثقافات، عبر نظريات تقرن الصراع بالطبيعة العضوية للثقافات، وعند ذلك تمر الحضارات، كما الإنسان، بمراحل: النشأة والنضج والهرم[26]. ويذهب هذا الاتجاه نحو تأصيل فكرة الصراع بين الثقافات، باعتباره المحرك الأساس الذي يضبط درجة تمايزها وتغايرها عن بعضها، فما يزال جانب كبير من هذا الفهم معمولاً به اليوم على صعيد العلاقات بين القوى، سواء كانت هذه القوى دولا أم أقاليم أم حضارات، وفي الغالب، فإن الصراع ينطلق من مفاهيم التمركز.

إن الحضارة تفترض على الدوام آخَرا غريبا عليها، ونِدّا لها، ترسم حوله خططها ومشاريعها الآنية والمستقبلية، ووسائلها المنهجية، ومن هذه الوسائل؛ إتباع منهج الوحدة، والاستمرارية، منهج الاطراد، المنهج الغائي، منهج فقه اللغة. وهذه المناهج تستبطن هما حضاريا واحدا هو؛ التأصيل لثقافة التمركز التي يُسيِّرها منطق البحث عن الشبيه والمماثل[27]. والملاحظ في ذلك، أن التطورية الاجتماعية، بهذا النحو، تقوم على تكريس معيار الوحدة الذي أساسه تاريخ واحد، يتزعم صدارة أحداثه

الغرب، وهو ما كشف عن غاياته كلود ليفي شتراوس لمّا أشار إلى أن في ذلك "محاولة لإلغاء تعدد الثقافات وتنوعها، مع الإقرار بها في الوقت ذاته"[28]. إن هناك بعض المفاهيم يتم إشاعتها، إدّعاءً بوحدة التاريخ، ووحدة مراحله وأطواره، وتجانس مساره من الماضي إلى المستقبل، ومنها؛ الزعم بأن ثمة حضارة واحدة جديرة بهذا الاسم، يُعد الغرب وريثها الشرعي الذي يبدأ معه العقل والنظام والمنهج[29]. وقد يُعثَر على إقرار ما بتعدد الحضارات ونسبيتها، لكنه، يظل مجرد إقرار لا يتحرر كليا من سلطة النظر إليه انطلاقا من حضارة نموذج، أو حضارة مركزية أو محورية.

لقد أقرت طائفة من الكتاب والمفكرين العرب ومنهم طه حسين بمثل هذا الطرح، حيث رأى أن ما يشير إليه الغرب من أن العقل الغربي هو نتاج لـ: حضارة اليونان بما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان بما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية بما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان، يوافق في جوهره رؤيته الذاهبة إلى أن "نتائج العقل الإسلامي التي تنحل إلى هذه الآثار الأدبية والفلسفية والفنية، التي مهما تكن مشخصاتها، فهي متصلة بحضارة اليونان بما فيها من أدب وفلسفة وفن، والى هذه السياسة والفقه الذين مهما يكن أمرهما.. متصلان بما كان للرومان من سياسة وفقه، والى هذا الدين الإسلامي الكريم، وما يدعو إليه من خير، ويحث عليه من إحسان، ومهما يقل القائلون، فلن يستطيعوا أن ينكروا أن الإسلام قد جاء متمما ومصدقا للتوراة والإنجيل"[30]. وتقوم هذه المماثلة على نوع من القراءة لتاريخ الغرب الذي يُرى فيه خطا متصلا صاعدا يبدأ من اليونان، فالرومان، فالعصر الوسيط، وصولا إلى العصر الحديث. ولكن، تصوّر تداخل العقلين (اليوناني والشرقي) معا، لا يَصدق من واقع الرؤية التي ينظر بها طه حسين إلى الغرب، والقائمة على تَمثُّل الغرب في ما يشعر به وما يراه وما يقوّمه وما يُحكَم عليه، من دون وجود معايير بديلة عن تلك التي ذُكِرت، أي؛ معايير الهيمنة التي تقوم على منطق الإخضاع العسكري والاقتصادي بدرجة كبيرة.

ويورد ادوارد سعيد موقفا لـ جون وستليك John Westlake في كتابه

فصول في مبادئ القانون الدولي (1884) يؤيد فيه: ضم واحتلال الدول المتقدمة لمناطق الأرض التي ترى ضرورة أن تخضع النظم الطرفية فيها للنظم الاقتصادية والاجتماعية المركزية، بالتوافق، على حد تعبير سالم يفوت، مع ما يكشفه الطرح الماركسي، في أن الرأسمالية نظام إنتاجي لا بد له من أن يتوسع ليثور ويقوض أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية في أطراف العالم الرأسمالي، ومثاله استعمار انجلترا للهند[31]. ومن وجهة نظر هنتنغتون؛ فأن طريقا حضاريا واحدا يتوجب على الآخَرين سلوكه، هو طريق الحضارة الغربية، لأنها: "كونية، كلية، تناسب كل الناس، وأن المفاهيم والاتجاهات الثقافية المجتمعية فيها، تختلف بصورة أساسية عن تلك السائدة في الحضارات الأخرى"[32].

وإذا كانت الأفكار الغربية عن الفردية والليبرالية، والدستورية، وحقوق الإنسان والمساواة والحرية، وحكم القانون، والديمقراطية، والأسواق الحرة، وفصل الكنيسة عن الدولة، تبدو دخيلة على بقية الثقافات، فإنها حصيلة تراكم وتفاعل ثورات غربية هائلة، ما كانت لتتطور أو لتتم أو لتؤثر خارج محيط التجربة الخاصة بالإنسان والمجتمع الأوروبي، لولا فواعل الثورة الدينية البروتستانتية، فضلا عن تشكل ونضج النزعة الفردية، والثورة العلمية المنهجية وصولاً إلى الثورة التقنية المعلوماتية[33]. ومع ذلك فأن ترويج هذه القيم بوصفها مكونات غربية قابلة للتعميم؛ فيه من السرد الإيديولوجي ما يجعل الآخَرين غير الغربيين يتحفظون على منطق المماثلة.

ثالثاً: التمركز حول الذات والايدولوجيا

على الرغم من مجموعة العناصر والمزايا التي يوردها الغربيون كخلاصة لإخضاع الطبيعة، إلا أنها لا تصلح لأن تكون معيارا لادعاء التفرد المطلق في العالم، لأن ثقافات وحضارات أخرى، تستمر في النمو في مكان آخَر من العالم دون أن تستند إلى الفرد أو إلى المفهوم الفردي، ودون أن تتعارض مع الطبيعة وتنتهكها وتستغلها، بل "تنطوي على علاقات تصالح مع الطبيعة، وعلاقات بين الناس من شأنها أن ترفض الفردي والاستبدادي

لصالح الحياة الجمعية، كما تَتبع أيضاً علاقات مع الإلهي تتحرر من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء[34]. لكن، لا يمنع ذلك الاستعمارَ بحمولاته الرمزية والمفاهيمية، من أن يُقدم نفسه بوصفه أنموذجا للمجتمع الذي يجعل من ذاته مقياسا للأشياء كلها (مثلما كان الإنسان معيارا لكل القيم تبعا لوصف قديم لبروتاجوراس) ومن ثم، وحده المجتمع الغربي وإنسانه من يهشم النسق اللاغربي للثقافات، وكل الطرائق التي يجري تناولها بالفكر وبالحياة، علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالبشر، والإلهي، ويعمل على إعادة انتظامها بصيغ جديدة[35].

لقد اعتقد الفرنسيون في أوّج عصر المركزية الأوروبية، أن من أولويات عملهم التاريخي تعميم أفكار الثورة الفرنسية في الحرية والإخاء والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، وصياغة مقولتهم الثقافية بعبارة: دور فرنسا في تمدين العالم*، وأغراهم ذلك بنقل تلك القيم والمفاهيم على كل المستويات الإدارية والتربوية إلى المستعمرات والشعوب الشرقية[36]. ويقول (العروي) في هذا السياق: لقد حصل تحول في صورة السيطرة الأوروبية مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن التاسع عشر، عندما حُدت الأرض باكتشاف جميع أطرافها، وتقاسمتها الدول الأوروبية، فتطرقت أوروبا إلى آسيا النائمة، والشرق المنحط، وتركيا المريضة، وتلونت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص يتخالط فيه العنف والإقناع والتهديد، وتعلمت الشعوب تبعا لأوروبا، فكان عهد الإصلاح هو عهد الأورَبة[37].

هكذا، لمّا كانت تُهزَمُ دولة تقليدية أمام دولة أوروبية، تضطرُ الدولة التقليدية إلى اتخاذ عدة إجراءات، تصنع فيها نوعا من التماهي مع الدولة الأوروبية المهيمنة، بما يشعرها بشيء من الاتزان، فهي تُرغَم أولا؛ على الانفتاح للتجار الأوروبيين، وتُرغَم ثانيا؛ لطمأنة أولئك التجار على سن قوانين "موضوعية" شبيهة بالقوانين التي تعودوا عليها في بلادهم، وتضطر ثالثا؛ إلى إدخال إصلاحات على الجيش والشرطة لضمان استتباب الأمن في البلاد، وعُدّت هذه الإصلاحات الشرط الأدنى لتمدين أي مجموعة إنسانية غير أوروبية[38]. هكذا كان حال العرب مع الغرب عندما أصبح الأخير على

تماس بالمنطقة العربية، إذ صار يفرض بالقوة معاييره التمدينية والقانونية والإيديولوجية والتجارية والثقافية واللغوية، ويُمثِّل مرحلةً من مراحل سيطرته، وصورة أولى من صوره التي زامنت شعورا عميقا بالضعف والانحسار، عاشه الغرب قرونا خاضعا لهيمنة العثمانيين، أو في الأقل، خائفا منها. وفي مقابل ذلك، كان وهن العرب، على المستوى الحضاري، وتَحكُّم العقلية المركزية لدى الغرب، ومنطقه حيال تفعيل إستراتيجياته، يدفع بالمجتمع الأوروبي ومؤسساته المختلفة بدءا بمؤسسة الاستشراق، وانتهاء بالمؤسسة العسكرية والأمنية، مرورا بما هو سياسي واقتصادي واجتماعي، إلى الاستحواذ على الخارج أو الإفادة الكلية منه، لا على أساس الغلبة المجردة فحسب، بل على أساس منطوق الإيديولوجيات الجديدة أيضاً، وحسب مبدأ؛ أن مسؤولية الغربي تحتم عليه تحديث كل ما هو خارجي على أوروبا، ولا يعني ذلك واجب تحمُّل المسؤولية من جانب صاحبها وحده، بل يعني، أيضاً، واجب أن يستجيب لها الآخَرون ترغيبا وترهيبا بشتى السبل والوسائل[39].

لقد حصلت انقلابات في نظم المعرفة، وكان من نتائجها تعدد الانفصالات من نظام معرفي إلى آخَر، وتعدد تواريخ الثقافات أيضاً، ورفض فكرة تاريخ واحد شامل بؤرته الغرب، ونبذ منهجيته التي يهيمن عليها هاجس رصد التعاقب والتتالي، والاتصال، وتقصي الأصول، والارتقاء اللامحدود نحو النماذج "الأصلية" التي ليست إلا نماذج غربية، ومتابعة خطوط التطور الإنساني، وتعيين بدايتها في نقطة مركزية غربية مُطلقة، والنفور من التفكير في الاختلاف، ومن وصف الفوارق والألوان؛ التي تتعثر وتنفصل عندها الصورة الهادئة للهوية عن الأنموذج الغربي وعن تطابقها معه[40]. وإذا كانت الصورة الغربية للتمركز حول الذات تبدو طاغية للعيان، لأن الغرب يقف اليوم على قمة الهرم العالمي، فإن التاريخ يسرد نماذج ثقافية سابقة مارست التمركز، ونظرت إلى العالم الآخَر بالنظرة ذاتها التي ينظر بها الغرب للعالم اليوم. ولكن، مثل هذه الصور القديمة والجديدة لنزعة التمركز حول الذات والممارسات المعبرة عنها والمجسدة لها؛ تبقى مجرد

اعتقادات ميتافيزيقية ينسجها العقل تحت تأثير أوهام الهيمنة، ولا مجال للبعد المنطقي العقلي فيها، أو ثمة قيمة تاريخية حافلة تجعلها تصمد أمام فرضيات العلم، ولعل نتاجات الاستشراق ساهمت بما يُمكِّن من جعل مادتها موردا لتغذية نزعات التمركز هنا وهناك.

تمثيل الآخر الغربي عبر فرضية الاستغراب

بصرف النظر عن محاولة توكيد صلة "الاستشراق" بالتمثيل أو التمركز الأوروبي حول الذات، أو المزدوجات الثنائية القائمة على الأنا والآخَر، فإن معاينات المفكرين العرب لما يقدمه هذا الحقل الواسع من إسهام معرفي، ساعد، دون شك، في بناء وعي مضاد، عربي وإسلامي أيضاً، اندفع إلى التعمق في خبايا الاستشراق، واستبطان مسبباته. إذ أن من شأن التعامل مع صور الآخَر الغربي؛ الديني، والعَلماني، والاستعماري، والأكاديمي، وتقليب طبقات الاستشراق المفاهيمية الظاهرة والباطنة منه، أن يُمَكِّن من تنشيط مجال تخييلي مُضاد لدى "الأنا" العربية الإسلامية، وذلك عبر فرضية الاستغراب؛ بمدياته غير المحددة، وطرائقه المنهجية المفترضة، ليتحقق نوع من التفاعل الثقافي الحتمي الذي يؤلف طرفاه العرب والغرب معا.

أولا: مفهوم الاستغراب

يمكن إرجاع كلمة استغراب إلى جذر الفعل غرب في اللغة، وهي تعني "الاندهاش أو الإنكار، فيقال "استغرب الشيء" إذ اندهش منه أو أنكره.. لكنها في الدلالة الاصطلاحية تقابل الاستشراق وتستقي معناها منه بدلالة المقابلة والمخالفة"[41]، والاستغراب هو الوجه الآخَر والمقابل، بل النقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق يعني: رؤية الغرب الذي هو "الأنا" بالنسبة لنفسه والآخَر بالنسبة للشرق، رؤيته لـ الشرق الذي هو "الأنا" بالنسبة لنفسه والآخَر بالنسبة للغرب، فإن الأدوار تتبدل في الاستغراب، ليصبح الآخَر اللا أوروبي المدروس بالأمس هو الذات

الدارسة اليوم، ويصبح الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم[42]. وهذا أمر فيه تثبيت وإقرار بالجرح النرجسي العربي[43]. ويترتب على انقلاب المواقع والأدوار في علم الاستغراب، أن يصبح هدفه؛ تفكيك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخَر، وتفكيك الجدل بين مركب العظمة الذي نشأ عند الأنا الأوروبي من كونه ذاتا دارسة، ومركب النقص الذي نشأ عند الآخَر غير الأوروبي من كونه موضوعا مدروسا. إذ أن الغاية الكامنة وراء الاستغراب، غاية نفسية قبل أن تكون علمية، لأن غايته أن ينقل الشرقي من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية؛ بتحويله المستشرق من دارس إلى مدروس، وقلبه دراسات المستشرقين من دراسة موضوعات إلى موضوعات دراسة[44].

لم تكن أوروبا وحدها التي عرفت، تاريخيا، ما يسمى بالاثنوغرافيا، أي دراسة ووصف غيرها من الأمم والأقوام. ولعل تأمل ما تخيله مونتسكيو في كتابه (رسائل فارسية) لم يكن مجرد وهم، فقد دُوِّنت بالفعل رسائل فارسية يصف فيها أصحابها أحوال أوروبا، بحيث يقدم مونتسيكيو أناسا من الفرس ينتقدون الفرنسيين بجدارة. كَتبَ هذه الرسائل رحالةٌ جوالون أو سفراء مبعوثون أو صحفيون مستطلعون الخ.. وما أكثر ما تتعدد وتتنوع صورُ أوروبا المنعكسة في هذه الكتابات، أوروبا التعصب الصليبي، وأوروبا النشاط والترف، وأوروبا الانحلال والتخنث، وأوروبا التجارة والقسوة، وأخيرا أوروبا الرغبة والحنين. حيث يسجل كل من سافر إليها منذ القرن الثامن عشر رحلته، ويغتنمها فرصة سانحة إما للهجاء أو للإطراء[45]. هكذا امتدت جذور علم الاستغراب في أنموذجه القديم إلى علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتا دارسة، استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى آخَر موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخَر جدلا صحيحا، الأنا ذات دارس، والآخَر موضوع مدروس[46]. وتجددت المحاولة الافتراضية لدى بعض المفكرين العرب في تجريب الأطروحة المقابلة التي تدرس بنية الغرب، كما فعل الغرب ذلك في الشرق، أي؛ التخطيط لفهم عالم الغرب واستيعاب عناصر قوته للاستعداد

معرفيا لمواجهته، وتأتى ذلك من فرضيات تم طرحها هنا وهناك كسؤال مفتوح في دائرة السجال العربي ـ الغربي اليوم.

يحدد حنفي موضوع الاستغراب؛ بالمتوفر من إمكانيات البحث عند المسلمين اليوم، لغرض تمثيل الآخَر وإعادة إنتاجه، وتقديم أنموذج وصفي لمعرفة الآخَر بملامح إسلامية. ويصعب أمام هذه العبارة التي يوردها حنفي بشأن الاستغراب الجزم في أن قراءة الآخَر، واقعيا، تستهدف إخضاعه، إنما هي سعي لتمكين مفترض لـ الأنا ومركزتها بالقياس لـ آخَرها، من دون التفكير في جعل هذا الحقل مجالا تخيليا للهيمنة. وربما، كان حنفي يقصد الرغبة النفسية في إعادة الاعتبار للذات العربية الإسلامية التي أخضعها الغرب المسيحي إبان النهضة الأوروبية، واحتلال البلدان العربية في ما بعد، مما استدعى التفكير في تأسيس حقل بحثي مقابل لحقل الاستشراق، ليكون آلية من آليات التمهيد لتفكيك فكرة الهيمنة الغربية، وإن جاءت بنسج خطابي تعوزه المضامين الواقعية.

يقول حنفي في هذا الشأن: "لقد اقتضى قِصر العمر أن أخرج الثعبان أولا من تحت قميصي، ثم، بعد ذلك، أصفه مدققا، محققا طوله، وعرضه، وسمكه، ولونه.. أن أحوله من ذات إلى موضوع، ومن روح إلى بدن، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، كما أردت في لحظة عاجلة، والعمر قصير، إبعاد الخوف من الآخَر والتخلص من إرهابه، وتجاوز عقدة النقص أمامه التي يشعر بها بعض الباحثين".. "يمكنني أن آخذ كل فلاسفة الغرب وأضمهم في طابور عرض، وأكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم، واستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقا لإستراتيجيتي وخططي وأهدافي. بل أن آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعا في الأسر، وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة، وأغلق عليهم أبواب السجن. بالتالي تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء"[47]. وكما يبدو فإن رهان العرب هو تقليم الأظافر الفلسفية للحداثة، بهدف ترويضها، وتطويعها، وامتلاكها، باستبعاد بنيتها الفوقية. رهانهم هو استحصال آلية الحداثة مع لفظ نواتها الفكرية[48]. ويندرج ذلك كله ضمن تعامل العرب مع

معطيات الحداثة الغربية الوافدة، وهي تحتل مكامن ذاتهم النزاعة نحو التحرر، الذي يسميه حنفي بصورة من الصور؛ الاستغراب.

لعل الغالب على الحاجة لإنشاء علم لـ "الاستغراب" هو الحاجة للخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، تعبيرا عن نوايا جرى إعلانها من دون أن تتحول إلى علم دقيق[49]. ولعل طرح حنفي يُذكر بما كان يدور في رأس فانون لـمّا كانت تغريه ثقافة الغرب في الاطلاع عليها والسعي للعمل على تبنيها نابذا ثقافته المحلية، ولكن هذا الانبهار بالثقافة الغربية لا يُكتب له الديمومة، إذ لابد لوجدان فانون أن يفيق على ما يفعله الآخَر الغربي به، فيعود إلى ثقافته المحلية عاملا على إنتاج ثقافة ذاتية يسعى من خلالها إلى تغيير الواقع. ولذلك تتوجه جهود المُستعمَر لاسترداد اعتباره، والإفلات من التحقير الذي يوجهه له الاستعمار، وتتم الجهود بالطريقة ذاتها التي يتناوله بها الاستعمار نفسه[50]. هكذا يعيش المثقف أو المفكر العربي حالة من الفوات التاريخي مما أنجزه العقل الغربي، وتظل تأسره رغبة اللحاق بركب الحضارة الغربية. ونظرا لبعد المسافة الحضارية التي تفصله عن الغرب، فإنه يصطدم بقوة الاحتواء والتسلط الحضاري الغربي عليه. وبذلك تكون النهضة الشرقية لديه بمثابة التعويض الأمثل عن فكرة التصادم، ولحظة إدراكه لمعطى النهضة الذي يخفف عليه وطأة الشعور بالنقص[51].

والواقع، لم يكتسب حقل الاستغراب حتى الآن دلالته الكافية كعلم على الرغم من محاولات السابقين تضمين ما يقترب من ذلك في أطروحاتهم، ولعل حسن حنفي يسعى عبر هذا الحقل الجديد إلى تطبيق نوع من "التذويت" المضاد في تعريف العلاقة الجديدة مع الآخَر، فبدلا من عد الآخَر (الشرقي ــ العربي ــ المسلم) موضوعا من موضوعات التمثيل التي يستعملها الغرب مرارا وتكرارا، تنعكس المُعادلة هذه المرة ليصبح (الغربي ــ الأوروبي ــ المسيحي) هو الموضوع، والآخَر في الوقت ذاته. يقول حنفي: إنها محاولة لتأكيد ذاتية "الأنا" باتخاذ موقف نقدي من ثقافة الآخَر (الغرب) باعتباره موضوعا.. ولا سبيل لتحقيق النهضة، والحضارة الشاملة، إلا بالتحرر من هيمنة حضارة الآخَر الغربي[52]. ولكن، كيف يتسنى ذلك للعرب عمليا؟

تتطلب مواجهة الآخَر، توفير مناخات حوارية قادرة على صنع شكل من أشكال الحصانة الفعلية التي تُمكِّن من ترميم احتياجات الداخل ـ الذاتي، ويصار إلى المجازفة بفتح جبهة خارجية، لكن، بعد أن تتحدد وتحسم الهوية الحضارية والقومية والموقف من القضايا التي هي من صلب اهتمامات العصر؛ (ماهية الدولة، المجتمع المدني، الديمقراطية، الفردانية، القانون .. الخ)[53]. وبخلاف ذلك ينعدم المضمون العلمي الذي يحكم فرضيات المواجهة التي لا تنهض، بالضرورة، على أساس جدلي ناقص، أي؛ عِبر ادعاء المقدرة على احتواء الغرب، كموضوع، بوساطة "ذات" لم تتشكل بعد. ويبدو أن رؤية حسن حنفي هنا، تستبطن نزوعا مركزيا، على الرغم من محاولاته جاهدا إخفاء ذلك أو تغليفه بعبارات توحي بإخوة في التعبير، فهو يناور أحيانا في صياغاته بشأن ما ينبغي أن يقوم به إزاء الآخَر، فيقول: "لا تعني الدعوة إلى تحجيم الغرب، وردّه إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، وبيان محلية ثقافته؛ دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات، أو رفض التعرف على الغير، إنما تعني أن فترة التعلم قد طالت، وأن فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع"[54]. ويعني بذلك؛ أن كل خطوة إستراتيجية، يسميها حنفي خطوات لـ "الإبداع" في هذا الوضع، لا تتحقق ما لم تُسبَق بنزوع مركزي مضاد، يرفض، ويُهمِّش، ويطرد، ويجعل من الحضارة المركزية القائمة حضارة طرفية، ويضع الغرب ضمن دائرة التحجيم والتحييد والتبعية. ويقول صلاح قنصوة؛ إن هدف محاولة حنفي في الاستغراب؛ هو "الاستيلاء كعرب مسلمين على المركز وجعله مع الآخَرين جميعا أطرافا يلحقون بالحضارة الإسلامية"[55]، أما كيف يتسنى للعرب تحقيق ذلك، فإن من الأمثلة القليلة للرحلة التي تحققت في الماضي (الطهطاوي وخير الدين التونسي وسواهما)، ما يمكن أن يعاد تكراره الآن لمعرفة ذلك الآخَر، ومعاينته عن كثب بدلا من الإبقاء على المواقف بشان الغير مجرد استدراكات مفرغة من أساسها الواقعي.

ثانياً: أنموذج الرحلة عند الطهطاوي

إن اللافت فيما يفترضه حسن حنفي، أن رفاعة رافع الطهطاوي كان قد سبق إليه بحثا قبل مئة وخمسين عاما، عندما تعمَّد في كتابه (تخليص الإبريز...) قلب مسميات عالم فرنسا، ومصادرتها رمزيا، وإحلاله أسماء عربية محلها مما أظهر محاولته بوصفها محاولة مُحمَّلة بمركزية شرقية مضادة للمركزية الغربية السائدة آنئذ، وإن كانت فواعل الهيمنة المادية للغرب تُبطل من الناحية الواقعية حُجّية محاولات الطهطاوي لتعريب الآخَر بدلا من "فرنَّسة" الأنا. إن الفرنسية لدى الطهطاوي هي الموضوع الظاهري، والعربية هي الموضوع الجوهري، وأن ترجمة الفرنسية إلى العربية لديه؛ إخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام[56]. إن الغاية، كما يقول حسن حنفي، ليست وصف الطهطاوي للآخَر، بل قراءة الطهطاوي للأنا (الذات) في مرآة الآخَر، فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة باريس، وليست الغاية الذهاب إلى أوروبا، بل العودة إلى مصر، وليست الغاية التعلم، بل الإفادة من العِلم[57]. وحينما يصف الطهطاوي الحياة المادية الحديثة في فرنسا، فإنه يحث على تعلم هذه الحقائق التي لدى هؤلاء المسيحيين، ولا مناص من إعادة إدخال الحركة والمبادرة والعلم إلى المجتمع الإسلامي[58].

لذلك، يُفرّق سعد البازعي بين حالة الطهطاوي وبين حالة حنفي، إذ المشكلة لدى حنفي ليست معرفية، بمقدار ما هي من مقتضيات الخطاب البحثي، أو ربما، السجالي أيضاً، فيعمل حنفي هنا؛ على اختصار الآخَر الغربي في صورة واحدة، لأنه يتأمل الحاجة إلى اتخاذ موقف مستقل فكريا، وعلميا تجاه ذلك الآخَر، ولا يعني ذلك، بالضرورة، أن حنفي لا يُبصر الآخَر الغربي مُركَّبا، أو متنوعا، لكنه يرى الصورة مكبرة إلى حد تختفي معه التفاصيل الأصغر[59]. ويجد هذا ما يشبهه عند ادوارد سعيد أيضاً؛ عندما ساهمت كتاباته في تشيئ الآخَر تشيئا بلغ حد اختراعه بدوره، فالآخَر الغربي يُسجَن داخل ما يمكن تسميته "الاستغراب"، لإثبات الطبيعة الأحادية المعنى للذات الغربية الفاعلة في تكوين الاستشراق، أي من دون طرح

تساؤلات عن طبيعة هذه الذات، وعن مصدرها بشأن ما بلغت إليه من الأهمية[60].

كان الطهطاوي عندما يُرحِّل ما في فرنسا مكانيا، وينسخ مسمياتها، فإنه كان يعمل نوعا من "التذويت" أيضاً، عبر إمكانية تصور علو العرب المسلمين يوما، و"قهر" الغرب المسيحي، ويفترض حنفي، من جهته، إتمام ذلك عبر سبعمائة عام من عمليات تبادل المواقع بين الأنا والآخَر، فإن كانت دورة الأنا في القمة تكون دورة الآخَر في القاعدة، باعتبار أن الآخَر صعد سبعة قرون سابقة على وجود الأنا العربي المسلم، ثم نزل مع صعود الأنا العربية في بداية نشأة الحضارة الإسلامية حتى ابن خلدون. ثم فرض التاريخ، بعد ذلك، تبادل المواقع حتى التقاطع المُعاصر (منذ فجر النهضة الحديثة)، مرحلة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين الميلاديين بالنسبة للآخَر، ونهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر الهجريين بالنسبة للعرب[61]. والواقع أن حنفي يخالف المبتغى، لأن الغرب يتعرّف على الشرق من موقع القوة والتفوق مما يُسهِّل الحصول في حالة الاستشراق على المادة البحثية والمخطوطات، وغير ذلك من القدرة المعلوماتية الممهدة للبحث، لكنه في حالة الاستغراب يواجه نقصا معلوماتيا، إذ لا يسمح الآخَر الغربي إلا بالمعلومات التي يريد هو أن يَعلمَها الشرق، بل أكثر من ذلك، ففي كثير من الأحيان يستمد الشرق معلوماته عن ذاته من الغرب[62]. ويقول محمد أركون عن ذلك: لقد ساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربي أو الإسلامي المُعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تمكنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلّفها الماضي، وبالتالي، فإن هذا التفكيك مُلِحّ، وضروري لإعادة التفكير من جديد بالمشكلة الحاسمة للسيادة العليا التبريرية والسلطات السياسية في كل مجتمع[63]. وعلى ذلك، يقول أحمد كمال أبو المجد: "من العبث الحديث عن قيادة المسلمين لركب الحضارة، وعن دور ينتظرهم في توجيهها وترشيد مسيرتها، وهم على هذا الحال من الضعف والتفرق والحيرة الهائلة إزاء شروط النهضة، ما ينبغي أن يؤخذ منها وما يتحرجون من أخذه بذريعة الأصالة"[64].

ويؤكد عبد الإله بلقزيز بأن سبب الرحلة، إضافة إلى أسباب أخرى، وسيلةٌ لاكتشاف الآخَر (غير العربيّ أو غير المسلم)، ومادةٌ يُطِلُّ منها المجتمع والثقافة في عالم الأنا على العالم المختلِف لذلك الآخَر، فلم تكن معاينةُ العرب في مجتمعاتهم لعساكر الآخَر الأوروبي ومستوطنيه، وأنماط سلوكهم، وطرائقهم في التفكير أو في العمل، مجدية أو لتعوِّض عن الحاجة إلى اكتشافهم لهذا الآخَر في موطنه، بما هو أدْعى إلى تمييزه، لأن قوة الأوروبيين في مجتمعات العرب المحدثين، كانت وحدها التي تَحْمِل العرب على التعرُّف إلى تلك المجتمعات والدول التي أتى منها العساكر والمستوطنون، وفرضوا أنفسَهم وشرائعَهم في الحياة على المسلمين[65]. ويرى بلقزيز أن من الضروري التعرف إلى نقاط القوة لدى الآخَر فضلا عن مواطن الضعف المتوقعة في كل نظام اجتماعي، ولدى كل جماعة اجتماعية بالذهاب إليه، ومن المهم أيضاً؛ فهم علاقة الغربي بدينه وبالحياة المادية عنده، وبتعامله مع الغريب وتقدير حساسيته المدنية في القبول أو الرفض، وفهمه للعنف والتسامح، وما يستميله عاطفيا وما ينفره.

يصف طه حسين علاقته بالآخَر، بأنها كانت رحلة خروج من ضغطة قبر، عندما يجسد، على لسان (أديب) أحد أسماء شخصياته الأدبية، حالته وهو ينزل في قبر، وكان يصف في ذلك نزوله إلى قلب الهرم، ويُخيَّل إليه كأنه ينوء بحمل هذا البناء العظيم، ومعاودة الخروج من جديد لاستنشاق الهواء الطلق الخفيف في الأعلى، فمن خلال هذا المثال يصف طه حسين الرحلة من مصر إلى باريس*. ويقول نور الدين أفاية: "إن الخروج من الهرم، عند طه حسين، كالخروج من الرحم ولقاء عالم مغاير، خروج من العتمة إلى النور، ومن المتاهة إلى النظام والعقل، وعملية الخروج هذه، هي فعل تحرر، وأوروبا هي سبب هذا الفعل والمحفزة عليه"[66]، ويمكننا أن نلاحظ هنا تشبيه ما في مصر بما في داخل الهرم، والهرم إن هو إلا مقبرة، ومن ثم فإن الرحلة إلى فرنسا هي بمثابة عودة إلى الحياة.

إن ميزة اكتشاف الآخَر بمعاينته في موطنه، وتدوين معطيات تلك المُعاينة، أنها عمل "سيبدد الصُّوَر النمطيّة التي كوَّنها العربيّ عن ذلك

الآخَر: قديما وحديثا، وهو تبديدٌ لا يصحّح نظرةً فحسب، بل ينْقُل المعرفة العربية بالآخَر إلى مستوى نوعيٍّ يتضاءل فيه ثِقْلُ القبْليات والأحكام المسبقة، ويرتفع فيه معدَّل الانتباه لأدق التفاصيل"[67]. لكن، على حد تعبير يوسف زيدان، ما تزال المبادرات "الاستغرابية" التي يمكن توقع حصولها، محض جهود فردية، إن لم تكن آمال، فلم تتطور مدرسة أو تتأسس على نحو ما قدمه الطهطاوي في الأقل، لأجل تنامي الجهود وتراكم المعارف، بخلاف ما يجري مع الاستشراق كـ "مؤسسة" ترعاها الحكومات، وتخصص لها الأقسام الأكاديمية في جامعات الغرب، وتمدها بالتمويل اللازم، وهو ما يفتقده مشروع الاستغراب[68]. لذلك، لا يمكن للمسلمين أن يُعمّروا الكون، بحسب ما يرغب فيه حسن حنفي؛ إلا إذا اكتشفوا قوانينه بالنظر العقلي الحر، وبالتجربة العلمية الدقيقة، ولا يمكن لهم أن يستخدموا هذه القوانين إلا إذا احكموا المنهج العلمي في تغيير المجتمع، والتأثير في الطبيعة، وإلا إذا وجهوا جانبا كبيرا من جهدهم نحو تشكيل أوضاعهم الاجتماعية، تشكيلا يُعينهم على مواصلة السعي الذي لا يفتر بالعمل المنتج والمبدع[69].

وتأسيسا على ما تقدم، فإن الجواب عن الاستشراق لم يكن الاستغراب، إذ لم تطمح الكتابات العربية التي تناولت الاستشراق سوى إلى رفض الصورة التي يحملها الآخَر الغربي عن العربي والمسلم، ومحاولة البحث لها عن سياقات ودوافع، إنه، من منظور ادوارد سعيد، تشكّي الشرق من تشويه الغرب لصورته، ولم يكن معلوما أن صورة الغرب ليست أقل تشويها في مخيال وخطاب العربي والمسلم. وهو ما قد يعني أنه في الوقت الذي يريد الشرق أن يكون ذاتا، فإنه يواصل التخيل والكلام كموضوع أو كمرمى مستهدف[70]. ويفصح حسن حنفي عن مثل هذا الشعور في التعبير عن طبيعة التعامل مع الغرب بالقول إن: "كل ذلك يعبر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف في رؤية، مجرد رد فعل على فعل"[71]، وسيقود هذا بالنتيجة إلى العناية بإيجاد آليات دقيقة لقراءة الآخَر، وتقليص معرفي للفجوات الحاصلة من جراء السجالات المتراكمة لسنوات من العداوة.

ثالثاً: الاستغراب والمعُاينة بأدوات غربية

يصوغ حسن حنفي تساؤلا شبيها بتساؤل محمد عابد الجابري في دراسته لتكوين بنية العقل العربي؛ حين كان يتساءل: "هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه"[72]؟ والواقع أن تساؤل الجابري كان يتركز في مجال الثقافة العربية، ومحاولة نقد نظم التفكير التي كانت تحكمها. لكن، إذا كان الجابري، والقول لمحمود أمين العالم، يطبّق هذا المنهج على دراسة العقل العربي، أي؛ على الأنا العربية كشفا لثوابتها المعرفية، فإن تساؤل حنفي يسعى لتوجيه هذا المنهج صوب الحضارة الغربية، أي الآخَر[73]، مع إدراك صعوبة ما يكتنف الفكر العربي وهو يتناول الفكر الغربي بالنقد، ولا يزال عينه يعاني من مشكلة الهوية، واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء العربي والإسلامي والشرق أوسطي... الخ. وسينعكس هذا بدوره على ما يقدمه الاستغراب الجديد الذي ستتعثر نتائج البحث فيه[74]. لذلك فإن في وسع العرب أن يستأنفوا ما ابتدئوه من مغامرةٍ نهضويةٍ في الماضي، ولا تكاد تصدق هذه المغامرات، إلّا عندما ترسم لمشروع التقدم سبيلاً وحيداً هو عينُه السبيل الذي قطَعَهُ الآخَر على طريق النهضة[75]. وعليه، فإن بالإمكان تعديل عبارة الجابري، باستعارة عبارة شرابي عندما يقول: هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟"[76].

وللخروج من ملابسات ذلك، لا بد، على حد تعبير محمد أركون، من دراسة التراث العربي ابتداء، والانتقال إلى دراسة الآخَر الغربي، عبر بحوث علمية رفيعة المستوى[77]. ولكن كيف؟ يُدلي أركون برأيه في هذا الموضوع، فيقول: إن الاستشراق أراد تشكيل مجال معرفي متمحور حول الكتابات المقدسة، وحاول تكديس معلومات ومعارف تقنية هائلة، لكنه امتنع عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المراد تكريس جهوده لدراستها. لذلك يرى أركون: "أن الخطابات الإسلامية تنجح أكثر من الاستشراق في ما إذا حاولت ذاتها تحليل الواقع العربي الإسلامي وتفسيره من خلال

تكديس التشكيلات والمعارف الإيديولوجية التي لم تحظ حتى الآن بأية دراسة علمية مطابقة ودقيقة، إذ من المهم بلورة إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي"[78]. وكذا كان يقول روجر بيكون: "إن الأفكار من عمل الذهن، شيدت على غير نظام، ولكي نتقدم في البحث لا بد من هدمها وإعادة بنائها"[79]. ولذلك يتطلب الأمر جهدا كبيرا لتحرير الفكر الإسلامي طبقا للفكرة الباشلارية التي مفادها: "أنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة"[80]. غير أن القطيعة مع المناهج التراثية التي ما تزال تُمثِل الثابت المعرفي الذي لم يتخل الفكر العربي الراهن عنه، هذه القطيعة هي الأداة اللازمة لنقد التراث والعقل العربيين، وبناء سلطة معرفية لفحص مؤسسة الاستشراق التي تطورت وتفاعلت مع ثورات العلوم والمناهج، وتكمن في إطار ذلك سلطة المستشرق الذي لا يمكن محاورته من خارج المناهج وطرق التفكير السائدة.

وفي ظل هذه المناهج، يفرض الاستشراق ذاته معرفيا، قبل أن يصوغ نظرية في الايدولوجيا. لذلك؛ يتعذر تجاوز أزمة الاستشراق دون بناء وتأسيس ثورة منهجية داخلية، بمقدورها تنضيج العقل العربي. وعند ذاك يتأسس نقد الاستشراق على عقل عربي نقدي، أساسه التحرر المنهجي الذي لا يتحقق باستعارة المناهج الغربية بالضرورة، وإهمال العدة المفاهيمية لمنظومة التفكير العربية، إنما يتم ذلك بالعمل على تأسيس هذه المنظومة، وتأصيل عناصرها الذاتية، مع العناية بفكرة القطيعة مع التراث، التي تعمل على استلهام مفاهيم الغيرية.

لأجل ذلك يستعين حسن حنفي في تفكيك بنى الآخَر بمصطلحات الآخَر ذاته، من مثل الأنا والآخَر، الذات والموضوع، مُركَّب العظمة، عقدة الخوف، الايدولوجيا، الطبقة، البنية، الوعي، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية، وغيرها مما يحيل على واقع يتعذر إيجاده في خصوصية التراث العربي الإسلامي القديم[81]. ويعود ذلك إلى عدم اهتمام العرب

بتطبيق النظريات والمنهجيات الحديثة في القراءة والتأويل، أي؛ أنهم لم يُنضِّجوا حتى الآن مفاهيم تساعد على التفكير العلمي السليم باستقلالية عن المفاهيم الغربية، كما لم تكن المفاهيم العربية، إن وجدت، لتتكامل مع المفاهيم الغربية. وبهذا المعنى، لم تؤَسَس نظرية في النقد، ولم يُحدَد موقع ودلالات النقد كأداة وكمفهوم، فلا توجد لديهم في الوقت الراهن، بحسب أركون، كتب علمية في حجم كتابات بول ريكور أو غيره من كبار الفلاسفة أو المفكرين الغربيين. ويعاني العرب فضلا عن ذلك من إهمالهم للمنهجية الفيلولوجية (فقه اللغة المقارن) ـ التاريخية القديمة التي لم تطبق على التراث العربي الإسلامي كما طبقت على التراث المسيحي طوال أكثر من قرن ونصف القرن، أي؛ أنها لم تطبق على التراث الإسلامي في النتاجات العربية، إنما طبقت عليه فقط في أعمال المستشرقين الكبار وباللغات الأوروبية (كالألمانية، والفرنسية، والانكليزية...)[82].

ولا يتم تبيان هذه الخصوصية والسعي لتنميتها وتعميقها إلا باستيعاب التراث العربي القديم استيعابا عقلانيا نقديا[83]. يقول الجابري في هذا السياق: لم يكن يعاني العرب من غياب محاولات رائدة، وأخرى متابعة ومدققة، بل يعانون من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته، إذ كرس العرب جهدهم في المائة سنة الماضية لتصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها، ما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قوموية أو يساروية توجهها نماذج سابقة أو شواغل إيديولوجية ظرفية، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن تكتشفه أو تبرهن عليه"[84]. لذلك، يرغب أركون من جهته في أن يستثمر آخَر إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية في الغرب لتقويض الاستشراق من جهة ونقد العقل الإسلامي من الجهة الأخرى.

ويُطرَح اليوم مفهوم الإسلاميات التطبيقية في مقابل مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية (دراسات الاستشراق)، ومن المفترض أن ثمة نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، فالكل يعلم أن كتابات جمة تركزت في القرن التاسع عشر حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية، كتبها سياسيون

وعسكريون ومفكرون وإداريون استعماريون وتبشيريون وأساتذة جامعيون، في حين أن مهمة الإسلاميات التطبيقية هنا لا تتلخص في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة، كما كان يفعل باحثو الاستشراق، إنما تأخذ على عاتق من يقوم بها من الباحثين الإسلاميين، مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ومحاولة تفسيرها والسيطرة عليها وحلها إذا أمكن عبر المسار العلمي والمنهجية العلمية. وهذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية، فهي تريد من جهة أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لتتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وهي تريد من جهة أخرى إثراء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية[85]. لقد جاء الاستشراق محملا بايدولوجيا البحث العلمي أو المذاهب السياسية التي عاصرته، وبخاصة الفلسفات الوضعية والتاريخية والعنصرية، لذلك تحاول الدراسات الشرقية ومن ضمنها المعنية بدراسة علم الاستغراب أن تستفيد من معطيات المعرفة المُعاصرة عبر مناهج مختلفة مثل مناهج اللغة وتحليل التجارب المعيشة وإيديولوجيات التحرر الوطني[86]. وبخلاف ذلك، يبقى الاستشراق، كإستراتيجية غربية، تعبيرا عن فعالية ذاتية، تتم من طرف واحد وحسب، دون منافسة، ودون أن تملك أهدافا واضحة، قابلة للتحقق في بيئة الشرق، الذي هو، في المقابل، بيئة خاملة لا تقوى شعوبها على تهيئة ابسط عناصر المواجهة.

يمكن مما تقدم الاستنتاج بأن الاستشراق، بوصفه معطى استعماريا، لعب دورا مركزيا في تمثيل الشرق عبر تصورات نمطية صيغت في نصوص مختلفة، مثلت في الأخير عملا غربيا جمعيا، امتلك حججه "الصارمة" التي بدت كأنها عقائد ويقينيات ملزمة. وغالبا ما أسهمت النظرة الذاتية الأحادية للخطاب الاستشراقي، سياسيا، في مركزة التصور الغربي عن الآخَر الشرقي/العربي، بقصد معرفته، وإنتاج مبررات إخضاعه واحتلاله، والغرض من وراء ذلك تمثيله وتأهيله وفقا للقيم الحضارية الغربية. وبقدر ما كان الخطاب الاستشراقي ينطوي على جهود بحثية ترقى إلى العلمية

والموضوعية، فإنه وقع عمليا في تحيزات كامنة، واستطرادات أملتها التراكمات التاريخية الذاتية المختزنة لدى الغرب عن الشرق الذي مثّل ههنا تراكما ثقافيا وقيميا، أسهم في صناعته عدد غير قليل من الرحالة والقناصل والمبشرين والمدونين الرسميين وغير الرسميين، الذين نقلوا صورة "دونية" عنه (=الشرق)، تبدو أقل تعبيرا عما في الواقع، فقد كان أكثر من طرف يسهم في تشكيل صورة الشرق، وبمداخل متنوعة، وهو ما جعل الشرق، من منظور غربي، ذاتا متشكلة ومخترعة، تُهيئ لبناء إستراتيجيات تقف في مُقدَمتها استراتيجيات الاستيلاء والتملك والهيمنة. ولذلك تُمثِل رؤية الشرق للغرب، أو صورة الغرب كما يُصوّرها ويراها الشرق، تمظهرا حيا لدورة التاريخ الحضارية عموما، فقد سبق إلى موضوع التمثيل، أي؛ تمثيل الآخَر، دولٌ وحضارات عدة من قبل، كانت من ضمنها الحضارة الإسلامية التي نظرت إلى الغير نظرة انتقاص وتَندُّر وتبخيس أيضاً، فأسقطت أحكاما على الروم والفرس والصقالبة والترك والسود وسواهم. لذلك، لا تنفك نزعة التمثيل تدفع بباحثين عرب إلى قراءة الآخَر الغربي، والزعم بإمكانية إخضاعه عبر مقولة الاستغراب كأداة مواجهة، وبديل نظري تفترض فيه (=الاستغراب) القدرة على إعادة الاعتبار للذات الشرقية/ العربية/ الإسلامية.

الهوامش

(1) يُنظَر: **عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخَر** (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1990، ص123.

(2) **فيلهلو هارلي، مفهوم ومواريث العدو، في كتاب: صورة الآخَر العربي ناظراً ومنظوراً إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص61.

(3) نقلا عن: **عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص13.

(4) **مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، مكتبة الإرشاد، بيروت، 1969، ص8ـ9.

(5) **روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة (أسبابها ومظاهرها)**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000، ص6.

(6) **جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، بيروت، 1998، ص13.

(7) من المهم أن نميز بين التمركز اللاهوتي والتمركز العقلي، فالأول يتأسس على امتزاج الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، ويعد البذور الأولى للتمركز على الذات، والثاني الذي يرُدُ إليه كل معرفة ولا يمكن له هو أن يُرد إلى آخَر غيره، وقد تمادى فلاسفة العقلانية منذ اللحظة الديكارتية إلى الهيجلية في بناء الأطر الميتافيزيقية لهذا التمركز العقلي. يُنظَر: **عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر** (أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ص142.

(8) **محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص118- 119.

(9) **ادوارد سعيد، الاستشراق**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص325.

(10) **أحمد أمين، الشرق والغرب**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ص150.

(11) **جورج طرابيشي، صورة (الآخَر) في الرواية العربية**، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، صورة الآخَر العربي ناظراً ومنظوراً إليه**، مصدر سبق ذكره، ص810.

(12) **ريتشارد شاخت، الاغتراب**، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص115.

(13) نقلا عن: **مالك بن نبي، شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986، ص64.

(*) أيرنان كورتيس (1485-1647): مستكشف وجنرال اسباني قاد حملة عسكرية انتهت بسقوط إمبراطورية في أمريكا الوسطى (1519-1521)، ومكنت عملياته العسكرية من سيطرة التاج الاسباني على المناطق الشاسعة المعروفة باسم المكسيك.

(14) يُنظَر: **تزفزتيان تودوروف، فتح أمريكا**، سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص141.

(15) المصدر نفسه، ص141.

(16) يُنظَر: **نادر كاظم، تمثيلات الآخَر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص46.

(17) يُنظَر: **علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي**، بيروت/الدار البيضاء، 2001، ص53.

(18) نقلا عن: **نعوم تشومسكي، سنة 501 الغزو مستمر**، ترجمة: مي النبهان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط2، 1999، ص12 ـ13.

(19) **تزفزتيان تودوروف، فتح أمريكا**، ص142.

(20) **عبد العزيز الدوري، الذات العربية ومواقفها من الحضارة الغربية، مجلة الآداب**، بيروت، السنة الأولى، عدد4 نيسان/ 1953، ص11ـ13.

(21) **عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص292.**

(22) لمزيد من التفاصيل، يُنظَر: **عمر فروخ ومصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، 1953، ص114.

(23) يُنظَر: **هومي بابا، موقع الثقافة**، مصدر سبق ذكره، ص143ـ144.

(24) يُنظَر: **علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، مصدر سبق ذكره، ص53ـ54.

(25) **عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية**، مصدر سبق ذكره، ص28. كذلك: يُنظَر: **عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1999، ص24-25.

(26) **(الداروينية الاجتماعية)**: نظرية تعتبر الصراع من اجل البقاء والانتخاب الطبيعي المحرك الأول للتقدم الاجتماعي، ونشأت هذه النظرية عن تطبيق نظرية داروين البيولوجية على علم الاجتماع على يد (فردريش لانغ، وادتو آمون، وبنجامين كيد) وكانت النظرية سارية في علم الاجتماع في أوآخَر القرن التاسع عشر، ويزعم بعض الداروينيبن الاجتماعيين (المر بنديل وفرنسيس مونتجاو) أن الانتخاب الطبيعي والصراع من اجل البقاء يستمران في فعلهما في المجتمع الإنساني حتى هذا اليوم. يُنظَر: **روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية**، (وضع لجنة من العلماء السوفيت)، ترجمة سمير كرم، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص193.

(27) يُنظَر: **عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، مصدر سبق ذكره، ص143.

(28) نقلا عن: **سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1989، ص18.

(29) المصدر نفسه، ص21.

(30) نقلا عن: **عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، مصدر سبق ذكره، ص18.

(31) ثمة اعتقاد لدى شيوعيي أوروبا مفاده أن سبيل خروج "الشرق" من "جهالته" ومن "تعصبه" هو الاندماج في تاريخ الغرب، وتقبُّل الاستعمار على أنه مرحلة ضرورية لذلك. يُنظَر: **سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، مصدر سبق ذكره، ص13.

(32) **صموئيل هنتنغتون**، (مقال) صدام الحضارات، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، صدام الحضارات وردود نقدية**، مركز البحوث والدراسات العربية، بيروت، 1995، ص21.

(33) يُنظَر: **سالم الساري، إشكاليات الثقافة والحضارة**، مجلة البصائر، جامعة البترا، عدد 18، 2001، ص96.

(34) **روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات**، ترجمة: عادل العوّا، دار عويدات، بيروت، 1999، ط4، ص22.

(35) **المصدر السابق**، ص34ــ35.

* وفي مفارقة تاريخية يعيشها الفرنسيون اليوم، فقد باتوا يخشون على لغتهم وثقافتهم من انتشار اللغة الانجليزية وهيمنة النموذج الأمريكي للعيش، فراحوا يتبنون شعار التعدد اللغوي والتنوع الثقافي، بعد إن كانوا من دعاة عالمية الثقافة .**علي حرب، العالم ومأزقه**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2002، ص64.

(36) **محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي** (مراجعة نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص22-23.

(37) انظر: **عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط4، 1997، ص155.

(38) **المصدر نفسه**، ص156.

(39) **محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1998، ص55.

(40) يُنظَر: **ميشيل فوكو، حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1987، ص12ـ194.

(41) **يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته**، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر** (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، دار مدبولي الصغير، القاهرة، 1997، ص151 ــ152.

(42) يُنظَر: **حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للطباعة والنشر، القاهرة، 1991، ص29.

(43) يعزو جورج طرابيشي فكرة الجرح النرجسي التي يستعملها غالبا لتوصيف بعض العقد النرجسية العربية سواء على مستوى توصيف المثقفين العرب في ذلك، أو على مستوى تشخيص بناءات الفكر العربي وعلاقته بالآخَر عموما، أو على مستوى وصف الأنساق الثقافية العربية وكيفية تعالقها مع انساق ثقافية آخَرى، إلى عبارة كان قد أطلقها سيجموند فرويد في مقال له في عام 1917 بعنوان "صعوبة أمام التحليل النفسي" تحدث فيها عن جرح نرجسي فريد من نوعه نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء البشرية ثلاث مرات على التوالي من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفاته، وقد كان أول الجروح، هو؛ الجرح الكوسمولوجي الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس حيث بدّلت قطب المركزية في النظام الفلكي، والجرح الثاني هو؛ الجرح البيولوجي الذي تسببت به نظرية أصل الأنواع لـ داروِن بقولها إن السلالة البيولوجية التي تحدر الإنسان منها هي السلالة الحيوانية، والجرح الثالث هو؛ الجرح النفسي الذي تسبب به منهج التحليل النفسي على يد فرويد، حيث لم تعد النفس مع فرويد مركز ذاتها، بل فتحت بابا إلى ما يمكن أن يطلقه عليه اللاشعور. يُنظَر: **جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ج1، دار الساقي، بيروت، 2006، ص93.

(44) لمزيد من التفاصيل يُنظَر: **جورج طرابيشي** في الفصل المتعلق بـ **علم الاستغراب المستحيل**،

عن كتابه: **المثقفون العرب والتراث**، دار رياض الريس، بيروت، 1991، ص165ـ175.

(45) **عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1995، ص35ـ36.

(46) **حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب**، مصدر سبق ذكره، ص57-58.

(47) **حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب**، مصدر سبق ذكره، ص787.

(48) **محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص79.

(49) **يُنظَر: يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، مصدر سبق ذكره، ص151 ـ 152.**

(50) **فرانز فانون، معذبو الأرض**، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ص179.

(51) **يُنظَر: فاطمة المحسن، تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث**، منشورات الجمل، كولونيا، 2010، ص66ـ67.

(52) **حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب**، مصدر سبق ذكره، ص34.

(53) **نديم نجدي، اثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص213.

(54) **المصدر نفسه**، ص92.

(55) **صلاح قنصوة، قراءة مختلفة لعلم الاستغراب**، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر** (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مصدر سبق ذكره 1997، ص221.

(56) **يُنظَر: الطاهر لبيب، الآخَر في الثقافة العربية**، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، صورة الآخَر العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص190.

(57) **حسن حنفي، جدل الأنا والآخَر**: دراسة في تلخيص الإبريز للطهطاوي، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، الآخَر العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مصدر سبق ذكره، ص285.

(58) نقلا عن: **محمد أركون، الفكر العربي**، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، (بيروت ـ باريس)، ط3، ص145.

(59) **يُنظَر: سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2011، ص44.

(60) **يُنظَر: منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب**: اختراع الآخَر في الخطاب الانثروبولوجي، عن كتاب: **مجموعة مؤلفين، الآخَر العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مصدر سبق ذكره، ص81.

(61) **حسن حتفي، مقدمة في علم الاستغراب**، مصدر سبق ذكره، ص85 ـ 706 ـ 707.

(62) **يوسف زيدان**، الاستغراب جذوره ومشكلاته، مصدر سبق ذكره، ص160.

(63) **يُنظَر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط3، 1998، ص255.

(64) **أحمد كمال أبو المجد وآخَرون، المسلمون والعصر**، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكويت، الكتاب الرابع عشر، في 15ك[2] 1987، ص26.

(65) **عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص41.

(*) يُنظَر: أديب (قصة) للكاتب طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مهرجان القراءة للجميع 98)، القاهرة، 1998.

(66) يُنظَر: محمد نور الدين أفاية، الغرب في المُتخيَّل العربي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996، ص48.

(67) عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص42.

(68) يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، مصدر سبق ذكره، ص160.

(69) يُنظَر: احمد كمال أبو المجد، المسلمون والعصر، مصدر سبق ذكره، ص29.

(70) الطاهر لبيب، الآخَر في الثقافة العربية، مصدر سبق ذكره، ص192 ـ 193.

(71) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ص23.

(72) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص5.

(73) محمود أمين العالم، الاستغراب..مشروع حسن حنفي الحضاري، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مصدر سبق ذكره، ص167.

(74) يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر، مصدر سبق ذكره، ص160ـ161.

(75) عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص44.

(76) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص85.

(77) نقلا عن: احمد الشيخ، حوار الاستشراق (من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب)، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999، ص70.

(78) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص261.

(79) نقلا عن: عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط5، 1993، ص23.

(80) المصدر نفسه، ص56.

(81) يُنظَر: صلاح قنصوة، قراءة مختلفة لعلم الاستغراب، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر، مصدر سبق ذكره، ص220.

(82) محمد أركون، (الإسلام، أوروبا، الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروب، ط2، 2001، ص197.

(83) محمود أمين العالم، الاستغراب..مشروع حسن حنفي الحضاري، مصدر سبق ذكره، ص175.

(84) يُنظَر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص5.

(85) يُنظَر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص275ــ276.

(86) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1999، ص187.

من سقوط غرناطة إلى الحادي عشر من أيلول:
تحقيق النبوءات... الكاذبة

نعمان الحاج حسين*

-1-

الكاتب الأمريكي (واشنطن إيرفنغ) الذي سافر إلى إسبانيا في أوائل القرن التاسع عشر، يرتبط اسمه اليوم بما كتبه عن (قصر الحمراء) وعن (غرناطة)، مع أن بداية عمله بدأت بشكل مختلف، فقد باشر بتأليف كتاب عن (كولومبس) الذي اكتشف أمريكا عام 1492 وهو يبحث من جهة الغرب عن طريق بحري نحو الهند بعيدا عن الطريق المزدحم بالبلاد الإسلامية في الشرق.. وقدمت لـ(ارفنغ) المكتبات ليقرأ في السجلات التاريخية والوثائق المتصلة بموضوعه: "جنبا إلى جنب كتابه عن حياة كولومبس، كان إيرفنغ يحضر مخطوطة تروي الأحداث التي رافقت احتلال غرناطة"[1] ولم ينه عمله الهام عن (كولومبس) إلا وكان قد غرق تماما بالتواريخ العربية في الأندلس وبهذه الطريقة خرج كتابه (أخبار سقوط غرناطة)[2]. وقد اكتشف الباب الذي خرج منه ملك غرناطة الأخير وهو يغادر قصر الحمراء رغم أنه سد منذ تلك الواقعة وبني مكانه جدار، ولم يكن أحد، منذ ذلك الحين، يعلم مكانه.

كان قدر العرب أن يقترن سقوط آخر ممالكهم في إسبانيا عام

(*) باحث سوري.

1492مع اكتشاف أمريكا في العام نفسه الذي اعتبر بداية العصور الحديثة. ومن المحتمل أن كولومبس كان في صفوف القوات التي تحاصر غرناطة بقيادة الملكة (إيزابيلا) والملك (فرديناند) وكان يحلم بالإبحار عبر الأطلسي لكن الملكة رفضت تمويل مغامرته قبل استعادة غرناطة من العرب، في هذه الأثناء كان العرب قد نشروا بحوثهم الفلكية والجغرافية في إسبانيا وفي حسابات جديدة لـ(قبة الأرض) وهي "نقطة تقاطع خط الاستواء وخط الطول المار عبر جزء الأرض المسكون"[3]. في البداية ظن كولومبس أنه نجح بالوصول إلى الهند وأنه دار حول العالم وأطلق على السكان اسم (الهنود)، لكن بحارا آخر اسمه (إمريكو) عرف أن هذه أرض جديدة، وأطلق اسم إمريكو على العالم الجديد: أمريكا. مع ذلك ظل اسم السكان الأصليين هنودا وهذا مثال عما أسماه نيتشه: الحقيقة.. التي هي مجرد استعارة متصلبة.

في أحد النصوص العائدة لهنود أمريكا الشمالية: "..كان الماندان يطلقون اسم Minntaree: -وهي كلمة تعني بلغتهم (اجتازوا النهر)- على أقدم جماعة هيداتسية قدمت من الشمال الشرقي ووصلت إلى ميسوري في نهاية الأزمنة ما قبل التاريخية وتعلمت زراعة الذرة الصفراء منهم. ولكن الماندانيين لم يرغبوا، بحسب تقاليدهم الخاصة، في استمرار هذه المساكنة طويلاً، وعرضوا على ضيوفهم وجهة نظرهم بهذه العبارات: حبذا لو صعدتم إلى أعلى النهر وأقمتم قرية خاصة بكم، لأن عاداتنا تختلف إلى حد ما عن عاداتكم، وبما أن الشباب يجهلون طرق بعضهم بعضاً فقد تظهر اختلافات وتقع حروب بينهم، لا تبتعدوا كثيراً، فالناس الذين تفصل بينهم مسافات بعيدة هم كالغرباء، والحروب تنشب بينهم. سافروا إلى الشمال حتى لا تروا دخان أكواخنا وأقيموا هناك قريتكم، وعندئذ ستكون المسافة بيننا قريبة بما فيه الكفاية لنكون أصدقاء، وغير بعيدة بما فيه الكفاية لنكون أعداء"[4]... ويعلق (شتراوس) على النص السابق بقوله: "هذا النص الرفيع في الفلسفة السياسية..."! وهو تعليق ينطوي على نبوءة، خائفة ومخيفة في الوقت نفسه، فما يرد كتحذير حدسي وكحكمة في النص الهندي

الشفهي يرد في نص شتراوس المكتوب كإغواء لا يقاوم ليس من ناحية قابلية استخدامه لتفسير وقائع زمننا بل من ناحية استخدامه لإعادة إنتاج الواقعة أي ما يحذر النص من وقوعه، وهو ما جعل شتراوس يضع النص في مستوى (السياسة).

يقول (راؤل. س. مانغلابوس): "يذكر عام 1492 على أنه العام الذي تعثر فيه مغامر من (جنوى) كان يبحر تحت علم إسبانيا الكاثوليكية بالعالم الجديد. ولكنه لا يذكر دائما على أنه أيضا عام سقوط مملكة غرناطة، آخر القواعد الأمامية للمسلمين على الأرض الإسبانية. ومنذ ذلك الحين وصاعدا، كان أن انسحب الإسلام شرقا، بعد أن احتلت فيالقه معظم أراضي إسبانيا لثمانية قرون، ليصبح ظاهرة غير غربية على نحو دائم، تاركا المسيحية بدون منازع قاعدة دينية وحيدة للفلسفة السياسية في الغرب..."[5].

ولا تزال الذاكرة العربية مسكونة بسقوط غرناطة ليس باعتباره حدثا تاريخيا يتقادم مع الزمن الماضي، بل كما لو أنه حدث معلق خارج التاريخ يتجدد مع الجريان المعاكس للزمن، فالعرب عند ضياع فلسطين عام (1948) بكوا الأندلس مرة ثانية. والمفارقة أن اليهود حينها كانوا ضحايا الإسبان مثل العرب والهنود، غير أنهم يلعبون اليوم دور الإسبان ضد الفلسطينيين... وفي أعقاب العدوان الإسرائيلي عام 1967 كتب كلود ليفي شتراوس رسالة للفيلسوف اليميني (ريمون آرون) يقول فيها: "لقد أحسست بجرح، وليست هذه المرة الأولى، فقد أحسست بالجرح نفسه أمام مأساة الهنود الحمر، ولا يمكنني إلا أن أقارن بين معاناة الفلسطينيين ومعاناة الهنود..."[6].

هكذا يفصل عام1492بين تاريخين، تاريخ سابق وتاريخ مستمر حتى اليوم، لكنه العام الذي يشهد لقاء بين مكانين وتصادما بين زمنين، زمن الأوروبيين الحديث الآتي من الأرض القديمة (أوروبا)، وزمن الهنود القديم في العالم الجديد، أمريكا، ونعرف اليوم كم كانت النتيجة محسومة لصالح الزمن الأوروبي منذ بدء الصدام... ويقع سقوط غرناطة على مفترق التواريخ

وتصادم الأزمنة بشكل ملتبس بين نهاية العصور القديمة وبداية العصور والحديثة.

والمواجهة الحالية بين الحضارة الغربية والإرهاب العالمي تفترض مواجهة بين (الذات) و(الآخر) الذي حين يتم تحديده وتعريفه بالإرهاب الإسلامي يصبح مجهولا أكثر، لأنه يعزى إلى دوافع غريبة وغامضة ومتزمتة لا يمكن فهمها بمقاييس الحضارة الغربية، كما لو أن (العرب والإسلام) هم (آخر) مجهول مع أنهم (آخر) معلوم لأنهم ببساطة (الآخر) نفسه.

لقد نظر الإسبان من خلال التاريخ وأطلقوا على أول مدينة صادفوها في الأراضي الأمريكية المكتشفة أمام دهشتهم من ضخامتها اسم: (القاهرة)... وعلى المعابد الدينية للهنود اسم: (المساجد) فالسكان الذين صادفوهم وأسموهم هنودا كانوا (آخر) مجهولا فأحالهم الإسبان إلى (آخر) يعرفونه جيدا، وهو (العربي) و(المسلم)[7]... أما هنود المكسيك فقد رأوا ظهور الإسبان من خلال الأسطورة وقد ذهلوا من وحشية الإسبان، وظنوا أن الإسبان ليسوا بشراً.

ومن أقدم الصور السلبية عن العرب القائمة على المبالغة رسالة أرسلها إمبراطور القسطنطينية (فوكاس) في القرن العاشر وكانت بغداد يومها من عواصم العالم المرهوبة والمتحضرة، كانت المناوشات تقع دائما بين جيش الخلافة العباسية، وقبلها الأموية، وبين الجيش البيزنطي وتبقى مناوشات حدودية. لكن في هذه المرة انتصر البيزنطيون فأخذتهم أحلامهم بعيدا ونحن نورد الرسالة هنا لطرافتها ولأسبقيتها في الصور السلبية غير المطابقة للواقع. فإمبراطور البيزنطيين يخاطب خليفة بغداد العباسي بقوله: "أنت يا من تعيش فوق رمال الصحراء...! خذ حذرك وعد أدراجك إلى صنعاء...! إذ أنني سرعان ما أهزم مصر وتصبح ثرواتها أسلابا، ولسوف أتحرك إلى مكة على رأس جماهير المقاتلين الذين يشبهون في كثرتهم جحافل الظلام...! ولسوف أستولي على هذه المدينة لكي أقيم بها عرش الرب ثم أتوجه إلى أورشليم لأقهر الشرق والغرب، وأقيم رمز الصليب في كل مكان"[8]. في الحقبة

نفسها أرسل البطريرك البيزنطي (نيقولا الأول) في القرن العاشر وفي مناسبة مختلفة إلى الخليفة العباسي (المقتدر) يقول: "... بغداد وبيزنطة... نوران ساطعان في السماء"[9].

في القرن التالي، سوف تصل أفواج من الأوربيين إلى بيزنطة رافعين رايات الدفاع عن المسيحية ضد المسلمين، لكن أول من سوف تثير رعبهم هم المسيحيون والبيزنطيون وعلى رأسهم الإمبراطور البيزنطي الذي وقف حائرا بين الرغبة بالاستفادة من هذه الأمواج البشرية الموتورة لاسيما أنها لم تأت حقا بناء على طلبه وليست خاضعة لأوامره، وبين الحاجة إلى أخذ الحذر منها وحماية الإمبراطورية من دوافعها الغامضة، ولم تكن مواقف الصليبيين الأوروبيين بأقل تشوشا واختلاطا اتجاه البيزنطيين. وكان الفرسان الأوروبيون قادمين من تخوم إسبانيا لكي يدشنوا بعد عشر سنوات من معركة الزلاقة، التي انتصر فيها العرب والمرابطون على الإسبان، قرنين من الحروب الصليبية في المشرق العربي انتهت بهزيمتهم التي افتتحها صلاح الدين بانتصار مدو في حطين وباستعادة القدس، وأدت الحملة الصليبية الرابعة إلى احتلال بيزنطة وتخريبها، قبل خمسين سنة من احتلال المغول بغداد وتخريبها، ودفع البيزنطيون ثمنا غاليا عن (صورة الإسلام السوداء) التي كانوا مثل الإسبان يعرفون أنها صورة دعائية لا تطابق الواقع المعاش مع العرب لكن الصليبيين الفرنجة والألمان الواقعين بين بيزنطة وإسبانيا لم يكونوا يعرفون شيئا عن الإسلام سواها، وعاد الصليبيون إلى أوروبا بينما كانت لا تزال غرناطة في قلب الأندلس.

وكما يقول (فرناند دومون): "في زمن الأسطورة... لم يكن علم الأسطورة"[10]، والآن، كيف أمكن في (زمن علم الأسطورة) إنتاج أسطورة جديدة، هي فوق ذلك، الأسطورة نفسها؟ فاليوم يتم التأريخ بهجوم (الحادي عشر من أيلول) عام 2001 مما أدى إلى مقتل (3000) ثلاثة آلاف مدني أمريكي كحد تاريخي فاصل بين ما قبل وما بعد لكنه يرسم حداً زمانياً بين الحضارة والهمجية، وحداً مكانياً فاصلا بين (هنا) و(هناك)، حيث الإرهاب المنسوب لأزمنة الإسلام القديمة، يعبر المحيط لضرب وتهديد

الأزمنة الحديثة في العالم الجديد: أمريكا. ولكن هنا يثور سؤال: كيف أمكن لجماعات تعيش في التاريخ أن تعبر الزمن بالاتجاه المعاكس لزمن الحداثة وتقوم بالهجوم على نيويورك وواشنطن؟ ومن الذي يفترض به أن يتحكم بآلة الزمن؟ ويتحدث (إدوارد سعيد) في كتابه الشهير (الاستشراق) عن الخط الوهمي الفاصل: "بين (نحن) و(هم)"[11]...

ولعل الحرب العالمية على الإرهاب لا تتحكم بالانقسام حول الثروة العالمية أي: الاقتصاد، ومناطق النفوذ أي السياسة فقط، بل تتحكم بالانقسام حول الحقيقة، وبتأويل الأساطير والرموز، فهل هذا أثر من آثار ولادة (السوبرمان) أو الإنسان الأعلى وإن يكن بشكل سياسي براغماتي محض؟ فليست السياسة النازية وحدها التي شوهت فلسفة (نيتشه) واستغلتها لمصالحها. وإذا كان إنسان (نيتشه) الأعلى يولد مع موت الإله فإن الإنسان الأعلى السياسي في البيت الأبيض يعلن أن الله أوحى له الحرب على الإرهاب وعلى محور الشر.

* * *

-2-

كأن غرناطة كانت سدا يحجز طوفانا وما إن سقطت حتى اندفع الإسبان يعبرون الأطلسي لغزو القارة الجديدة. وقد أطلقوا على العام (1492) اسم العام الرائع لأنه شهد ثلاثة أحداث هامة: سقوط آخر مملكة عربية، وطرد اليهود، واكتشاف أمريكا. ويضيف (تودوروف) أمراً رابعاً على العام الرائع وهو: التدوين النهائي لقواعد اللغة الإسبانية. على أثر (كولومبس)، انطلق الفاتحون الإسبان لاكتشاف وغزو بلدان القارة وعندما وصل كورتيس على رأس قوته الصغيرة إلى شواطئ المكسيك تقول الرواية الإسبانية أنه أحرق السفن وألقى خطبة بالجنود تحت راية تحمل الرموز المسيحية طالبا منهم: "الموت بشجاعة أو تحيق النصر في سبيل المسيح"[12]. وهي رواية طريفة لأنها نسخة طبق الأصل عن الرواية العربية حول فتح إسبانيا عندما اندفع الفاتحون بقيادة (طارق بن زياد) عبر المضيق

الذي يحمل اسمه حتى اليوم، وعند نزولهم على الشاطئ الإسباني، تقول الرواية العربية، أحرق طارق بن زياد السفن وألقى الخطبة الشهيرة: "البحر من ورائكم والعدو من أمامكم وليس لكم إلا النصر أو الشهادة في سبيل الله". وإلى تلك الحقبة يرجع احتكاك الغرب بالعرب والإسلام. وبعد تدوين القرآن الكريم وحين كان العرب المسلمون يبسطون سيطرتهم على البلدان المفتوحة بدأ وضع النقاط والحركات على الحروف العربية، ومع فتح إسبانيا عام (711م) انطلق تدوين قواعد اللغة العربية مع (أبي الأسود الدؤلي) و(الفراهيدي) إلى ذروته.

بدأ سقوط الممالك العربية في إسبانيا مع انطلاق ما عرف بـ(حروب الاسترداد) منذ بداية القرن الحادي عشر، الذي شهد انتصار القوات الإسبانية في الحرب على (طليطلة)، لكن نهاية حروب الاسترداد لم تكتمل إلا في نهاية القرن الخامس عشر بسقوط المدينة التي ظلت لمدة طويلة، آخر مملكة عربية في إسبانيا: (غرناطة) التي وقفت وحيدة أمام جيش يميل ميزان القوة لصالحه، لكن غرناطة أبدت مقاومة لا يمكن حسابها بمقياس الضعف والقوة وقد وجدت نفسها مضطرة للاستسلام بعد حصار طويل أمام القوات الإسبانية يرغم الانقسامات بين من وجد عدم جدوى المقاومة بعد سقوط كل المدن الأندلسية ومن نادى بالقتال ضد الجيوش الإسبانية حتى الموت وعدم تسليم مفتاح المدينة لهم؛ وقد تم التسليم بشروط وامتيازات منها بقاء السكان على دينهم وأملاكهم واشترطوا على الإسبان عدم طرد اليهود لكن الإسبان طردوا اليهود بعد تسلمهم المدينة.

افتتحت أوروبا عصرا جديدا بالخروج إلى العالم في مقابل ظهور جديد لقوة الإسلام تمثل بالإمبراطورية العثمانية التي كانت قد ألحقت بأوروبا صدمة أواسط القرن الخامس عشر، حين استولت على بيزنطة التي كانت القسطنطينية والتي أصبحت إستانبول. مع اكتشاف أمريكا في عام (1492) قبلت أوربا بتسوية من جانب واحد عندما اعتبرت سقوط غرناطة في العام نفسه بديلا لضياع القسطنطينية عام (1453)، ونشأ توازن للرعب

بين الجانبين وعرف الأوروبيون بصورة واقعية هذه المرة قوة الإسلام وبراعة تنظيمه على يد الأتراك، إلى أن امتلكت أوروبا وحدها أسباب التفوق بعد الثورة العلمية والصناعية وانتشار أساطيلها عبر العالم. ويصف الأوروبيون الجيش العثماني في تلك الحقبة بأنه (جيش نابليوني قبل نابليون). في معركة بحرية أواخر القرن السادس العشر اشتبكت قوة بحرية إسبانية مع سفن تركية وانتصر الإسبان وبينما هم عائدون هاجمتهم قوات خير الدين وعروج بربروس الذين كانوا يعملون بالتنسيق مع العثمانيين، وكان من بين الأسرى (سرفانتس) مؤلف الرواية الشهيرة (دون كيشوت) الذي ظل عدة سنوات في سجن في الجزائر، والذي أشاع أسطورة حول روايته زاعما أنه نقلها عن العربية.

العرب الذين دخلوا إسبانيا بالسيوف والرماح خرجوا من آخر ممالكهم في الأندلس، أيضا، تحت قذائف المدفعية، وكانوا في أواسط القرن الرابع عشر هم أول من استخدم إطلاق القذائف بواسطة البارود في المعارك الأولية حول غرناطة وذلك حين جلبوا مدفعا من دمشق. لم يستطع الإسبان الإيحاء للعرب بل تعرضوا للإيحاء منهم، فحروب الاسترداد التي قادها ملوك إسبان تحت رايات مسيحية، تم استيحاؤها من فكرة جهاد المسلمين تحت الرايات الإسلامية كما يذكر (امريكو كاسترو) فلم يجد الإسبان تفسيرا لنجاح العرب في السيطرة على إسبانيا سوى التفسير الذي آمن به العرب والمسلمون أنفسهم والذين يقاتلون دون خوف من الموت لأنهم سيذهبون إلى الجنة، وهكذا كانوا ينتصرون. واستوحى القادة والفرسان الأوربيون وخاصة الفرنجة على حدود إسبانيا فكرة الحرب الصليبية ضد المشرق العربي من حرب الإسبان في الأندلس، وبعض قادة الصليبيين كانوا قد شاركوا في الحرب على الأندلسيين العرب مع القوات الإسبانية، وبينما كان منهم من شهد الانتصار في طليطلة، فمن المرجح أن منهم من شهد الهزيمة في الزلاقة أمام قوات المعتمد وقوات (المرابطين). بعد استرداد طليطلة ودخول القوات الإسبانية فإن الملكة زوجة الملك (ألفونسو) وكانت أوروبية، ذهلت حين وجدت الكنائس في طليطلة مستمرة في تلاوة الصلوات

المسيحية بالعربية وفق طقوس القوط الغربيين[13]. فالمسلمون يعبدون إلها يشبه إله المسيحيين ناهيك أنه هو الإله نفسه. إن الله عند المسلمين هو (dio) باللغة الإسبانية، والعكس صحيح فالعرب يترجمون كلمة (dio) إلى (الله) وكذلك كلمة (deu) و(god) بالفرنسية والإنكليزية.

الانتصار الإسباني المسيحي على طليطلة جعل الملك الإسباني (ألفونسو السادس) يسكر بنشوة النصر فقاد في العام التالي جيشا نحو (اشبيليا) لكن (المعتمد بن عباد) استنجد بـ(يوسف بن تاشفين) وبمرابطيه في المغرب، وتبادل (المعتمد) و(ألفونسو) الرسائل التي تحتوي على إشارات مجازية، وكان (المعتمد) على مستوى الإيحاء ووصلت إلى (بن تاشفين) أيضا رسالة من الملك الإسباني الجريء لا تخلو من التلميحات فرد قائد المرابطين برسالة، ومما قاله فيها: "الإسلام أو الجزية، أو الحرب ..." دون أي مجاز على الرغم من انتصار الإسبان قبل عام، أي أن القائد المسلم القادم من جبال المغرب القاسية لم يكن قادرا على تبادل الإيحاء، لكنه لم يكن عرضة للسقوط فيه ورد الملك برسالة طويلة قاسية على بن تاشفين... قبل فيها عرض الحرب طبعا، وطلب بن تاشفين من كاتبه أن يرد على الملك وكان كاتبا بارعا دبج رسالة لكن (بن تاشفين) هنا أيضا عجز عن تلقي المجاز أو مبادلته ففي النهاية قال للكاتب: " إنها طويلة جدا، دعها واقلب رسالة الملك ألفونسو نفسها واكتب على ظهرها جوابي: "الذي يكون ستراه" ويقال أن الملك توجس من كلمات (بن تاشفين) المختصرة. وأرسل الملك رسالة أخيرة إلى المعتمد قبل يوم من المعركة وكان يوم خميس جاء فيها: "غدا الجمعة وهو عيدكم والأحد عيدنا وليكن لقاؤنا بينهما يوم السبت". وما إن قرأ المعتمد الرسالة حتى طلب من قواد جيشه أن يكونوا على أهبة الاستعداد للمعركة غدا الجمعة "لأن الملك (ألفونسو) يريد أن يخدعنا"[14] كما قال المعتمد، أي أنه فهم كذب الإسبان وعجزهم عن الصدق وبعث إلى بن تاشفين الذي كان على مبعدة رسولا يخبره أن يتأهب للمعركة يوم الجمعة وليس السبت. ومع أول تباشير ضوء فجر الجمعة انقضت القوات الإسبانية على قوات المعتمد. وعندما تواجه الطرفان: الملك

(ألفونسو) مع القوات المسيحية الجرارة، وجيش المعتمد يسانده المرابطون، وعلى حد تعبير (ميخائيل زابوروف): "سحق العرب والمرابطون القوات الإسبانية قرب الزلاقة عام 1086".

لم يكن لدى الإسبان عن العرب، سوى صورة واقعية عن خصم حقيقي، وقد ألحق الإسبان بالقارة المكتشفة حديثا صدمة الغزو، بالمعنى الحرفي لكلمتي: (صدمة) و(غزو)، اللتان سرعان ما ارتدتا على آسيا ثم إفريقيا لكنهما أولاً ارتدتا على غرناطة في (1609) وتم تشريد سكانها بعد أكثر من قرن على استعادتها من قبل الإسبان على غير ما تنص عليه اتفاقيات تسليم المدينة، ونشأت صورة سوداء عن العرب والإسلام منذ ذلك الوقت ترجع أسبابه إلى الخوف من القوة العثمانية في البحر المتوسط وكان سرفانتس قد أصدر الجزء الأول من رواية (دون كيشوت). في تلك الفترة ذاتها بدأ البريطانيون غزو أراضي أمريكا الشمالية في أوائل القرن السابع عشر، حيث وجدوا هنودا يعيشون حياة طبيعية على العكس مما وجده الغزاة الإسبان في القارة الأمريكية عندما اندهشوا من الحضارة في (المكسيك) و(البيرو).

يقول تودوروف أن النجاح الساحق للإسبان مذهل وهم يفتحون أراضي البلدان في أمريكا: "وخاصة في المكسيك الأكثر تألقا في أمريكا ما قبل كولومبس " وهو لذلك الأكثر إذهالا: فبعد معارك طاحنة بين الفرسان الإسبان والمقاتلين الهنود الذين يحملون الرماح في مواجه البنادق ويرتعبون من الحصان الذي لم يكونوا قد رأوه ويطلقون صيحات الحرب في مقابل البارود؛ فإن تودوروف لا يجد هذا التفاوت مبررا للانتصار الحاسم الذي حققه الإسبان، وإذن... لا بد من تحليل الحقل الدلالي وسنجد عوضا عن تعدد الخطابات من المرسل نفسه نجد تعدد المعاني في الخطاب نفسه استنادا إلى تأويلات الهنود واستغلال الإسبان أساطير الهنود لصالحهم. على الرغم من تطرقه إلى موت ملايين الهنود نتيجة للغزو، يتمحور بحث (تودوروف) حول السؤال المدوي: "هل يمكن أن يكون الإسبان قد انتصروا على الهنود بواسطة العلامات...؟!" وبعد كل شيء، يقول تودوروف، فإن

ما يثير الدهشة تجرؤ كورتيس مع مئات الفرسان الإسبان على أسر الإمبراطور (موكتيزوما) في عاصمته وهو محاط بمئات الآلاف من المحاربين رهن إشارة لم يعطها، بينما كان (كواهتيموك) وهو زعيم أقل سلطة يتحرق غضبا من تردده، ويدعوا إلى محاربة الإسبان بلا هوادة، لكن دعواته ذهبت أدراج الرياح بسبب زعامة (موكتيزوما). في لقاء أولي بين الغزاة والهنود توقف الطرفان قبالة بعضهم بعضا، فما كان من كورتيس إلا أن ألقى خطبة طيبة عن السلام قبل الاشتباك مع الهنود، أما الهنود فلم يرفضوا الخطبة بذاتها لكنهم لم يكونوا على درجة من المرونة بحيث يتكلمون عن السلام وهم قادمون للحرب فعندما أنهى كورتيس كلماته الطيبة والودودة أطلق الهنود سهامهم على الإسبان... لكن الإسبان فهموا صدق الهنود أي عجزهم عن الكذب واستوعبوه في مناوراتهم اللاحقة. كان الهنود يخرجون من كمائنهم للانقضاض على الإسبان ولكنهم كانوا أولا وبحسب تقاليدهم القتالية يصرخون صرخة الحرب فكان الإسبان يبادرون دون تمهيد إلى إطلاق النار. راح (كورتيس) يستثمر كل ما يقع عليه أثناء حواره مع الهنود وحين يلحظ سوء فهم أو تأويل غير مقصود كان يأخذه بعين الاعتبار ويعود إلى استثماره فعلى سبيل المثال، تعمد كورتيس تعزيز خوف الهنود من الحصان بحسب تنبؤاتهم واعتقادهم بان الخيول غير قابلة للموت، وكان بعد انتهاء المعارك يأمر بدفن الخيول الميتة بعيدا عن أعين الهنود. ومنذ أخذ (كورتيس) والإسبان يظهرون على الشواطئ، اعتقد سكان المكسيك أنها العودة المرتقبة للإله (كتزالكواتل) وعندما عرف كورتيس بالأسطورة أوحى للهنود أنه الظهور الجديد للإله، وانطلق في نشاط محموم للسيطرة على المناطق وجمع كميات من الذهب... قبيل إحدى المعارك مع الهنود، اختار (كورتيس) واحدا من جنوده لكي يقود الإسبان وهو (هيرنان) الأعور، وقال له: "شكلك القبيح سيجعل الهنود يخافون"[15]. كان (موكتيزوما) إمبراطور المكسيك يتلقى أنباء الغزو من خلال أتباعه الذين كان ممنوعا عليهم النظر إليه... وأخذ يستشيط غضبا من الأنباء السيئة التي يحملها أتباعه وراح يلقي بهم في السجون وحتى العرافين الذين يطلب تفسيراتهم عن هذه الظاهرة

الغريبة أي الغزاة فقد كانت تنبؤاتهم كلها سيئة فبطش بهم، واتفق العرافون على الامتناع عن التنبؤ لكن (موكتيزوما) لاحقهم وانتقم منهم. وعندما كان كورتيس يتقدم على رأس قواته داخل الأراضي المكسيكية ألحوا بالسؤال عن الإمبراطور الذي بدأ يقلق من ذلك وفي مرحلة ما "أخذ يتمنى لو يختفي داخل كهف عميق"(!) لأنه أحس نفسه موضع نظرات الغرباء دون هوادة. ولعل الرغبة بالاختفاء داخل كهف كناية عن الرغبة بالعودة إلى الرحم... لكنه رحم الموت، لكن كورتيس الذي أصر على رؤية (موكتيزوما) دافعا إياه إلى الرغبة بالاختفاء حتى الموت... تفوق على الهنود فكلماته تتلاعب بتأويلاتهم من جانبه وهو أمر مستحيل من جانبهم والنتيجة محسومة... وأصر الإسبان على رؤية الإمبراطور بالعين المجردة وأخذ الخجل والغضب يحرقان أعصاب الهنود وخاصة (كواهتيموك) الذي سوف يشن حربا مريرة على الفاتحين بعد موت الإمبراطور، لكن الوقت سيكون قد تأخر جدا لأن الإسبان تغلغلوا في الأراضي المكسيكية كما تغلغل خطاب (كورتيس) بين شعوب المكسيك وزعزع نظام التأويل والإشارات المكسيكية لصالحه، بينما كان (موكتيزوما) يدعوا مرة إلى قتل الإسبان ثم يأمر بعدم المساس بهم، عاجزا عن فهم الأحداث المتلاحقة، وتوقف الإشارات الماورائية التي على الآلهة المكسيكية إرسالها للمكسيكيين من أجل مواجهة الحدث الطارئ... في النهاية صمت (موكتيزوما) والذي كان المقربون منه يستمتعون بحظوة الاستماع إلى أحاديثه، لأن الآلهة المكسيكية صمتت.

وقد بلغ الأمر بالإسبان إلى قتل (موكتيزوما) بطريقة مهينة ورأى الهنود حضارتهم تنهار أمام الغزاة البيض، فقدت الأشياء معانيها وكان الهنود من الأزتيك قد عرفوا في هذه المرحلة أن الإسبان بشر وليسوا آلهة وأنهم قابلين للموت بينما كان هنود المايا قد عرفوا ذلك منذ البدء لكن الوقت قد فات على هزيمة الإسبان، ويكتب الهنود المايا في النهاية: "من الكاهن الذي سيعطي المعنى للكلمات في الكتاب؟"[16]. واحتاج هنود (الإنكا) وقتا إضافيا وهم يعتقدون بأن الإسبان ليسوا بشرا. وعندما مات (موكتيزوما) بصورة مهينة، انطلق كواهتيموك بحربه الشرسة على الإسبان ورد (كورتيس)

وقواته خارج العاصمة (مكسيكو) وفقدت أسطورة الإسبان الآلهة سطوتها... والجنود الإسبان الذين تم أسرهم قتلوا وقطعت أوصالهم وألقيت أشلاؤهم على أدراج المعبد على مرأى من الإسبان الذين هربوا إلى خارج المدينة وبعد مواجهات عنيفة كاد هو نفسه يقتل في بعضها حول مدينة (مكسيكو)، فإن كورتيس الذي كان يتلاعب بالعلامات والتأويل خلال حقبة موكتيزوما كان قد بدأ يتلاعب بإحساس بعض الشعوب المكسيكية بالاضطهاد ضمن الحضارة المكسيكية، فشعب (التلاكسكالتيك) كانوا يعتبرون الأزتيك الذين ينتمي إليهم موكتيزوما وكواهتيموك حكاما غير شرعيين وحتى حين عرفوا أن الإسبان بشر وليسوا آلهة فلم يميلوا إلى مقاومتهم لأنهم اعتبروهم طغاة كالأزتيك... عندما عاد كورتيس لحصار مدينة مكسيكو حيث المقاومة التي يقودها كواهتيموك لم يعد على رأس قوات من الفرسان الإسبان فقط، بل على رأس آلاف المقاتلين من التلاكسكالتيك الذين أصبحوا حلفاء واستمر حصار مكسيكو ثلاثة أشهر... ولم يلجأ إلى العلامات لسحق المقاومة المكسيكية التي صار الأزتيكيون هم ممثلوها الرئيسيون، بل لجأ كورتيس إلى القوة العارية.

وتودوروف يفسر بلبلة (موكتيزوما) بأن الديانة المكسيكية تنظم العلاقة بين الإنسان والعالم والجميع يقرأون إشارات الكون لفهم كل شيء وكل ما يقع يمكن فهمه من خلال نبوءات وإشارات ويتم التعامل معه من خلال طقوس وتقاليد، وحتى العلاقة بين الإنسان والإنسان والتي تفترض التعامل بين الذات و(الآخر) فإن الآخر الذي يعرفونه هو هندي من شعوب مكسيكية أخرى مثل (الإنكا) و(المايا) و(التلاكسكالتيك) ينظم علاقته مع الإنسان من خلال نفس العلاقة مع الكون، أما الإسبان وهم بشر آخرون لكنهم لا يخضعون للإشارات والطقوس ولا يفهمون (الآخر) من خلال إشارات كونية بل من خلال الاتصال معه ولذلك فإن الإسبان بالنسبة للمكسيكيين ليسوا (آخر) بل آلهة... وإن تفاوتت درجة الاعتقاد بذلك بين الشعوب المكسيكية بحسب تفاوت تطور الشعوب، وعلى آلهة المكسيكيين أن تتصرف الآن أو أن تكون أرسلت إشارات سابقة، وقد عثر العرافون على ما يبدو أنها نذر،

لكن لم تعد الإلهة ترسل إشارات فعالة لكيفية التصدي للإسبان، فالآلهة المكسيكية آلهة محلية. وشعر الإسبان بتفوق إلههم العالمي على آلهة المكسيكيين المحلية، فـ(كتزالكواتل) هو (كتزالكواتل) ولا يمكن استبداله بـ(dio) أو(god) أو (الله).

* * *

(تودوروف) معاصرنا قدم من خلال دراسته عن الإسبان والهنود واقعة تاريخية نموذجية من حيث لقاء الذات والآخر... "لأنه من غير الممكن التفكير بالمجال الدلالي إلا من خلال الآخر"... كما يقول تودوروف نفسه، معتبرا أننا سنجري المقارنة مع العصر الراهن بأنفسنا ولم يكن عليه، لإرسال الإشارة، أكثر من أن يجري بحثه تحت مقولة: "من يتجاهل التاريخ يجازف بتكراره" وما تريد هذه المقالة قوله أن المجازفة ربما وقعت... لكن يبقى ما يجده تودوروف في دراسته للواقعة عبر كتب التأريخ الإسبانية والكتب الهندية مثير للاهتمام وهو أكثر بكثير من أن يكون إسقاطا. والمقارنة هنا هي بين الحرب الإسبانية على الهنود في القارة الجديدة والحرب الإسرائيلية على العرب في أرض الشرق القديمة وأشهر من أجرى تلك المقارنة المؤرخ (أرنولد توينبي)[17]، وذلك عبر لحظة الأندلس الأخيرة: غرناطة. وأما أن الإسرائيليين لا يشبهون الغزاة الإسبان لأن العرب ليسوا مجرد هنود (وهذه هي النتيجة التي يخرج توينبي بها)... فهذا لا نعترض عليه، فمن ناحية ضيق أفق الثقافة المكسيكية وقلة تمفصلها مع ثقافات أخرى ومحلية الديانة، تجعل الهنود أشبه باليهود، بينما يشبه العرب الإسبان من ناحية عالمية الديانة وعراقة اللغة وتمفصل الثقافة لكننا بالإضافة إلى المقارنة بين الاختلافات نسعى للمقارنة بين التشابهات وكما يقول "ليفي شتراوس" الذي درس أساطير هنود أمريكا: "إن التشابه بين الأساطير ليس قائما من خلال التطابق فقط بل من خلال التعاكس المتطابق... أيضاً"[18].

يعبد اليهود إلها اسمه (يهوه) يشبه الإله (كتزالكواتل) عند الهنود أكثر مما يشبه إله المسيحيين والمسلمين، وهنود المكسيك آمنوا بإله محلي أما اليهود فإن إلههم ليس إلها محليا خاصا فقط، بل إن يهوه له شعب خاص به

هم اليهود وكان يحرضهم على الشعوب الأخرى وكان من الصعب حتى على شعب محلي آخر أن يؤمن بـ(يهوه) لأن يهوه لا يؤمن بغير اليهود وأما في المكسيك فعلى الأقل فإن شعب الأزتيك آمن بالإله كتزالكواتل الذي هو إله (التولتيك) لكنه يبقى إلهاً محلياً مكسيكياً. ومن غير الواضح فيما إذا كان (يهوه) في الديانة اليهودية هو الذي خلق البشر جميعا وفي هذه الحالة يصبح السؤال لماذا يكره الشعوب التي خلقها؟ أم أنه خلق اليهود فقط وهنا يصبح السؤال من الإله الذي خلق الآخرين الأكثر عددا من اليهود ولماذا يهوه إله كلي القدرة؟ ورغم أن يهوه كان يظهر لأنبياء اليهود وفي أحد ظهوراته الأولى طلب من النبي التضحية بكبش ووضع حدا للتضحية بالبشر إرضاء للإله كما فعل (كتزالكواتل) الذي منع التضحية بالبشر وكان يظهر للناس بل كان ملكاً عليهم إلا أنه كان أكثر إنسانية من (يهوه) الذي كان يضع الخطط لأنبياء وقادة اليهود ويحيك المؤامرات ضد سكان فلسطين القدماء فيما يشبه اليوم جرائم التطهير العرقي والجرائم ضد الإنسانية التي يعاقب عليها في القانون الدولي. إن يهوه يشبه الإله المكسيكي الآخر سيء الصيت (تزكتليبوكا) الذي تآمر عل الإله كتزالكواتل. وباختصار فإن (يهوه) هو (يهوه) وليس هو (الله) ولا(god) ولا(dio).

* * *

تقول الأسطورة عند هنود المكسيك أن عودة الإله (كتزالكواتل) الأولى تحققت بمعجزة فقد ولد دون أب، وعندما كبر وبلغ سن الشباب، توجه إلى (تولا) وهي عاصمة (التولتيك) وحين مات ملك التولتيك عرض كهان تولا على كتزالكواتل أن يكون ملكا، وقد أحبه الشعب كله، وأقام ملكه على العدل. كان (كتزالكواتل) يعرف علم الفلك والزراعة وأمر بتشييد أهرام تخصص عتباتها للأضاحي، وسطوحها لمراقبة النجوم، ومنع الأضاحي البشرية. في عقيدة التولتيك إله آخر هو (تزكتليبوكا) أثار حسده وغيرته نجاح (كتزالكواتل) في حكمه للشعب ومحبة الشعب له، ولعل أكثر ما أثار كراهيته تحريم التضحية بالبشر، وهكذا أخذ (تزكتليبوكا) يحيك مؤامرة ضد (كتزالكواتل) مع بعض السحرة من أتباعه، واسم (تزكتليبوكا) معناه (المرآة

المطلية بالدخان). ورحل الإله على وعد بعودة ثانية ولكن، في زمن تقع فيه الكارثة وتتهدم المدينة ويفقد فيه الشعب حريته وتزول الحضارة لتحل محلها حضارة دخيلة تأتي بحد السيف، من وراء البحر[19]. وصعدت روح كتزالكواتل إلى السماء وأخذت شكل نجمة الصبح[20]. بعد زمن سيطر شعب الأزتيك على المكسيك وعلى حضارة التولتيك وأسس مدينة مكسيكو على مسافة ثمانين كيلو مترا من تولا. وعلى عكس عادات التولتيك واصل الأزتيك تقديم الأضاحي البشرية لكنهم ورثوا عن التولتيك إيمانهم بالإله (كتزالكواتل) وبعودته الثانية...

إذا كان عام 1492 عاما فاصلا فقد انشطرت من حوله في الزمان والمكان مصائر ثلاثة شعوب إن لم يكن أربعة (إذا أضفنا الإسبان) كما تعززت أساطيرها التي لم تكن جديدة لكنها بعبورها الزمن نحو العصور الحديثة بتسارعها الانفجاري لم تعد قديمة بل لم تعد مجرد أساطير حين اكتسبت تجسدا تاريخيا: الأسطورة الأولى أسطورة التشرد والحنين إلى أرض مفقودة عند العرب الذين وصفهم شاعر (إسباني) بأنهم: " أصدقاء الشمس العريقين/ الذين ربحوا كل شيء/ وخسروا كل شيء"[21] وقد سبقت صورة نزوح المسلمين عن الأندلس في القرن السابع عشر، نزوح الفلسطينيين عن بيوتهم وقراهم بعد قيام إسرائيل عام 1948. الأسطورة الثانية أسطورة الشتات اليهودي القديم فاليهود عاشوا أسطورتهم ما إن سقطت غرناطة والمفارقة كما يقول إدوارد سعيد "أن المنفيين اليهود هم الذين حولوا الفلسطينيين إلى منفيين" و"تحقق الإلتحام الفعلي بين التاريخ والزمن"[22] على حد تعبير (إدوارد سعيد) عند حديثه عن تطابق التاريخ اليهودي مع الأغراض الاستعمارية الأوربية بقيام إسرائيل. والأسطورة الثالثة أسطورة الهنود الحمر الذين باغتهم الزمن الحديث وفرض عليم الحصار، فعلقوا داخل التاريخ وانقلبت أساطيرهم عليهم.

وإن كانت ثمة أسطورة رابعة فهي أسطورة الإسبان الذين استعادوا الأندلس واكتشفوا أمريكا وأخذوا ينهبون ذهب الحضارة في المكسيك في حقبة واحدة مما منحهم إحساسا بالتفوق على المسلمين واليهود ثم على

الهنود وأنهم موضع العناية الإلهية. ثم تبين للإسبان أنهم لم يكونوا هم المقصودين بالعناية الإلهية بل (الأنغلوساكسون).

* * *

إن التنافس بين الإسبان والبرتغاليين فيما وراء الأطلسي على أراضي القارة الأمريكية لم يكن هو الصراع الوحيد الذي استغرق خلال القرن السادس عشر فخلف ظهورهم على أرض القارة الأم أوروبا كان ثمة تنافس جديد ينشب لن تكون آثاره أقل أهمية ولا أقل سفكا للدم من اكتشاف قارة جديدة، وهو الصراع البروتستانتي الكاثوليكي...! والبروتستانت هم الذين سيجعلون من الكتاب المقدس الذي كان يضم الإنجيل كتابا يضم التوراة والإنجيل معا إنه الـ (bible). وإذا كان الإسبان أوروبيين كاثوليك (فالأنغلوساكسون) أوربيين بروتستانت.

ونجح الإنكليز بالسيطرة على أمريكا الشمالية وحصروا الفرنسيين في كندا ثم حصروهم داخل كندا في (كيبيك)، وأقاموا إدارة بريطانية لجميع المستوطنين في أمريكا الشمالية... المستوطنون البيض ذوي الثقافة (الأنغلوساكسونية) تمردوا على بريطانيا وأسسوا جمهورية مستقلة في أواخر القرن الثامن عشر. وراح المستوطنون يدحرون القبائل الهندية شيئا فشيئا وينقضون اتفاقيات السلام معهم بوصول دفعات جديدة من البيض المغامرين أو المتدينين أو الحالمين بأرض جديدة، أرض الميعاد... أو إسرائيل الجديدة. يقول (ملفيل): "نحن شعب خاص... شعب مختار". بعد الثورة الأمريكية أعلن جورج واشنطن بيان الاستقلال عن بريطانيا وتكريما لتلك المناسبة أطلق أحد المستوطنين على ابنه اسم (واشنطن) الذي أصبح هو الكاتب المشهور (واشنطن إيرفنغ). وعاشت الجمهورية الأمريكية في عزلة وتفرغت للاستيلاء على أراضي الهنود باتجاه الغرب وصولا للمحيط الآخر: المحيط الهادي وأصبح الأمريكيون جاهزين لعبور هذا المحيط والدوران حول العالم وصولا إلى آسيا وإلى الهند أي إكمال ما (فشل) كولومبس في تحقيقه. ويرد ذكر (الهنود) في بيان الاستقلال الأمريكي حقا، ولكن ليس باعتبارهم شركاء في السلام بل موضوعا للحرب وشركاء في عداء غير قابل

للتسوية من قبل البيض... وحتى ذلك الوقت ورغم تفوق البيض لم يكن من النادر أن يلحق الهنود الهزائم بالمستوطنين ففي عام 1791 خسرت القوات الفدرالية الأمريكية 630 قتيلا و250 جريحا في معركة مع الهنود كانت خسائر الهنود فيها قليلة[23] ولكن ليس هذا ما يرويه الكاتب الأمريكي (واشنطن إيرفنغ) بل ينقل عن المؤرخ الإسباني (آغابيدا) لكي يروي عن المقاومة الأخيرة لغرناطة... ظلت روح المقاومة حية في شخص موسى بن أبي غسان الذي كان يقود الفرسان من وسط الحصار ويهاجم الجيش الإسباني وعندما قرر الملك بموافقة أعيان المدينة القبول بشروط تسليم المدينة لبس (بن أبي غسان) درعه وسلاحه وامتطى حصانا قويا وطلب فتح بوابة غرناطة مندفعا إلى الخارج حيث الجيش الذي يطوق المدينة وإلى هنا تنتهي الرواية العربية من داخل غرناطة فلم يعرفوا أي شيء عن مصير هذا القائد العربي، ومن خارج بوابتها تبدأ الرواية الإسبانية عن مقاومة ابن أبي غسان (فيما يمكن وصفه بمصطلحات اليوم بأنه عملية انتحارية): "رأى عدد من الفرسان الإسبان على ضفة النهر على مسافة من غرناطة فارسا لم يعرفوا هويته وعندما اقترب طلبوا منه التوقف لكنه واصل التقدم باتجاههم ثم اقتحمهم وطعن فارسين منهم فتكاثروا عليه لكنه واصل القتال والطعن ونتيجة تقديرهم لشجاعته طلبوا منه الاستسلام لكي لا يضطروا لقتله لكنه ظل مصرا على القتال وتعرف أحد الفرسان على هويته وقاتلوه إلى أن سقط في النهر..."[24].

لم يكن للأمريكيين نظرة نمطية سلبية ضد العرب، بل ضد الهنود الحمر. وأهم ميزة في كتابات إيرفنغ عن الأندلس أنه يستمد سرده المتعاطف والمتفهم للعرب من خلال تاريخ كتبه أعداؤهم لكن الأمريكيين ورثوا تلك النظرة ضد العرب عندما ورثت الولايات المتحدة الأمريكية ممتلكات الاستعمار الأوروبي وخاصة إسرائيل. عمت صدمة الغزو العالم مثل وباء ولم يأت القرن التاسع عشر إلا وكانت إسبانيا نفسها تتعرض للغزو الفرنسي وابتدع الإسبان حربا غير نظامية ضد القوات الفرنسية أسموها (غويريللا / guerilla) أي (الحرب الصغيرة)[25] وهي ما تم التعارف على

تسميته بـ(حرب العصابات)، وعندما انسحب الفرنسيون "نسفوا بعض أبراج (قصر الحمراء) بعد أن جعلوا أروقة القصر مواقع لهم"[26]. وإذا كان الإسبان هم من ابتدع اسم (حرب العصابات) إلا أنهم كانوا، في الحقيقة، أول من تعرض لها بعد غزو المكسيك عندما قاد الأزتيكيون حرب المقاومة ضد جنود كورتيس وخاضوا حرب شوارع في (مكسيكو). وقام حلفاء الإسبان الجدد من المكسيكيين بعد سقوط مدينة (مكسيكو) ولاسيما (التلاكسكالتيك) وبإشراف الإسبان بتذبيح عشرات الآلاف من سكان المدينة بعد هزيمة المقاومة الأزتيكية وإلقاء القبض على(الزعيم (كواهتيموك) الذي وقف أمام (كورتيس) غير خائف من الموت لكن (كورتيس) رفض قتله مباشرة وتركه يتعذب إلى أن يموت. وبكلمة أخرى: هنود يقتلون هنودا. يذكر (برنال دياز ديل كاستيلو) الذي شهد الحرب في المكسيك أن المذبحة التي أعقبت سقوط مدينة مكسيكو بيد الإسبان بحجمها المرعب، تشبه مذبحة القدس على يد الصليبيين كما ويشك في أن تكون مذبحة القدس أكثر فظاعة: "لا أعرف كيف أكتب هذا، لقد قرأت عن تدمير القدس، لكنني لا أستطيع القول، في الحقيقة، ما إذا كانت مذبحة أكبر من تلك...!!"[27] إلا أن الحملات الصليبية أشبه ما تكون بالحرب الإسبانية ضد العرب في الأندلس فمن هناك استمد الفرنجة تعبير (الحرب الصليبية)، بينما تشبه الحرب الإسبانية في المكسيك وبلوغها المواجهة مع المقاومة الأزتيكية في مدينة (مكسيكو)، الحرب الإسرائيلية على العرب وصولا للحصار على المقاومة الفلسطينية في (بيروت) التي استغرقت نفس المدة التي استغرقها حصار (مكسيكو). شنت إسرائيل حربا شاملة على لبنان لكن بيروت أبدت مقاومة لا يمكن حسابها بمقياس القوة والضعف وفي داخل (بيروت) هناك من طالب بالقتال ضد الجيش الإسرائيلي حتى آخر مقاتل فلسطيني ولبناني، ومن رأى عدم جدوى ذلك بسبب انعدام موقف عربي داعم... في النهاية خسرت إسرائيل(631) قتيلاً وألفان وخمسمائة جريح (نفس عدد قتلى الجيش الفدرالي وعشرة أضعاف عدد جرحاه أمام الهنود الحمر في معركة أواخر القرن الثامن عشر). حرب كانت إسرائيل تريدها نزهة لجيش كبير

يهرب أعداؤه أمامه. وكان الإسرائيليون يتفاخرون بأن لهم حلفاء من بين اللبنانيين وبعد حصار بيروت وخروج المقاومة قدم الإسرائيليون لحلفائهم الحماية والإشراف على ارتكاب مذبحة في مخيمي (صبرا وشاتيلا) ومع توجيه الاتهام والإدانة لإسرائيل، فقد دافع (شارون) عن نفسه بالقول إن الذين ارتكبوها هم من اللبنانيين وعبر عن براءة إسرائيل عن مذبحة قام بها عرب ضد عرب بالكلمات التالية: "إنه عالم مظلم مليء بالدوافع السوداء، وليست لنا أية علاقة بهذا العالم"، في العام (1982) نفسه أصدر(تزفيتان تودوروف) كتابه (فتح أمريكا)[28] الذي يتناول غزو الإسبان لبلدان القارة الأمريكية وخاصة المكسيك، وإذا كان الإسبان أول من أعطى حرب العصابات مصطلحا سياسيا انتشر حيث امتد الغزو الأوروبي، فقد أصبح أشهر مقاتلي حرب العصابات (الغويريللا) في العالم هم الفدائيون الفلسطينيون.

وعلى الرغم أن ما يثير اهتمامنا هنا هو الخطاب بين خصمين اختلف موقعهما بحسب ميزان القوة وكيف أن اللغة الإشارية تعكس ذلك بشكل ملغز في صراعين وخطابين تمحورا حول معركتين فاصلتين في مكسيكو وبيروت؛ إلا أن تطابقهما تم للحظة توقفت فيها الإشارات والإيحاء وانطلق العنف المتبادل ثم افترقا في اتجاهين متقابلين افتراقا تبادليا يعزز التشابه. كان حصار الإسرائيليين لبيروت في العام 1982طوال ثلاثة شهور ثم اقتحام المدينة بعد خروج المقاومة لارتكاب مذبحة ضد الفلسطينيين وأنصارهم هو نهاية طريق القوة المجردة وحدها، بعدها تبدأ حقبة الخطاب الإيحائي والتلاعب بالإشارات والأساطير المسنودة بالقوة؛ ويكتب إدوارد سعيد بعد معركة بيروت: "لم يعد يوجد فلسطيني يجهل اليوم أن المهام الملقاة على عاتقه أكبر من إمكانياته بكثير..."[29] وأن الفلسطينيين سوف يخرجون من هذه المحنة أكثر وعيا وعقلانية، بينما كان الحصار الذي فرضه الإسبان لمدة ثلاثة أشهر حول مكسيكو هو نهاية خطاب الإيحاء والتلاعب بالأساطير واقتحام المدينة وارتكاب المذبحة ضد المكسيكيين وخاصة الأزتيك، وبداية حقبة تكتفي بالقوة المجردة من خلال دراسة (تودوروف) التي ظهرت

بالفرنسية عام (1982) حيث يرد قول هنود المايا بعد الحرب: "سيموت الذين لن يفهموا أما الذين سيفهمون فسوف يحيون"[30].

* * *

-3-

الخروج من الكهوف أم العودة إليها:

لا يكاد التاريخ يكرر نفسه حتى حلزونيا، فما يكون مأساة كما يقول ماركس يصبح عندما يتكرر مهزلة، لكن مأساة العرب تتكرر وتظل مأساة، مع أنها لم تعد تفتقر للسمات الهزلية، حين يقف الرئيس الأمريكي يخطب بالأمة داعيا إياها إلى عدم الركوع وإلى حملة صليبية ومن جهته يتحدث (بن لادن) عن انقسام العالم إلى (فسطاطين)... والإسرائيليون يعلنون أنه لا يوجد شريك فلسطيني في عملية السلام... وبينما تم الاعتذار عن تعبير(حملة صليبية) باعتبارها زلة لسان، لم يعتذر أحد عن دعوة أقوى دولة في العالم شعبها إلى عدم الركوع أمام حفنة من الإسلاميين... كما لم يعتذر أحد عن تقسيم العالم إلى عالمين، فإما أنها كلها زلات لسان يتم نفيها من أجل إثباتها أو أنها تعبئ شكلا فارغا بمحتوى لم يعد سائدا، شكلا أسطوريا بمحتوى التاريخ وإذ يفقد التاريخ واقعيته واتجاهه لا تخسر الأسطورة شيئا.

إن اختصار الحدث الفارق في 11/ 9/ 2001بتأريخ يوم وقوعه وتسمية الحدث باسمه، يحجب جانبا آخر من التقويم نفسه فإذا لم يكن يوم الحادي عشر من شهر أيلول يحمل أي مغزى مسبق، فإن العام: (2001) عام وقوع الحدث الذي يفتتح الألفية الثالثة، هو عنصر مهم في التفكير الأسطوري لدى الجماعات المسيحية واليهودية فبداية ألفية جديدة أمر عظيم يقترن بأحداث عظيمة، فقبل ألف عام ساد الهياج والهلع والحماسة سكان أوروبا مع بداية الألفية الثانية مما قاد إلى الحملات الصليبية عام 1099 حيث ارتكب الصليبيون في القدس مذبحة مهولة ذبحوا فيها كل سكان المدينة تقريبا ما عدا الحامية العسكرية. وتكمن المفارقة هنا أن ينسب

لـ(الإرهابيين الإسلاميين) اختيارهم بداية الألفية الجديدة للقيام بالحدث على الرغم من أن المسلمين أقل الجماعات اعتقادا بهذه الإقترانات بين الألفية والأحداث القيامية. وكان (أسوالد اشبنغلر) مؤلف كتاب (تدهور الغرب) قد وضع قبل الحرب العالمية الثانية موعدا لدمار الحضارة الغربية عام: (2000)[31] وبذلك يكون هجوم الحادي عشر من أيلول قد تطابق مع بنية أسطورية ولبى نزعة جماهيرية أو حتى (ميلا إنسانيا خالدا) على حد تعبير نورثروب فراي وهو "الميل إلى تحويل الحقائق غير المرتبة إلى أساطير متناسقة"[32]، وإذا كان الحادي عشر من أيلول رسالة فهي تحمل بصمات المتلقي لا بصمات المرسل، يبقى أنه حدث واقعي لا يمكن إنكاره وهنا يمكن القول أنه مفرط في الواقعية إلى حد يثبر شبهة العقلانية لا شبهة اللاعقلانية، وهو بعد عام واحد على اكتمال الألفية أكثر تناسقا من أن يكون حقيقيا. فهل تغزو الأسطورة التاريخ أم العكس؟

يقول شتراوس: "التعارض البسيط بين الميثولوجيا والتاريخ الذي اعتدنا على إقامته ليس تعارضا متميزا واضح الملامح بل يوجد مستوى وسيط. الميثولوجيا ثابتة حيث يجري تركيب العناصر الأسطورية ذاتها المرة تلو المرة لكنها لا تخرج عن نسق مغلق لنقل أنه يتعارض مع التاريخ فالتاريخ نسق مفتوح بالطبع"[33].

ورغم أنه من المستحيل أن يقوم الأوربيون اليوم بالإبحار عبر الأطلسي من أجل إعادة اكتشاف أمريكا والنزول على الشواطئ متجاهلين المدن الحديثة وباحثين عن قرى السكان الأصليين من خلال الخرائط السياحية الملونة... تتقدم الجيوش الأمريكية لاكتشاف ما تم اكتشافه مسبقا منذ الحملات الصليبية: أرض (الآخر) التي خضعت للاستعمار الأوروبي، مع هتافات النصر بعد انتهاء العمليات الحربية ويتم تسليط الأضواء على الأجزاء المتخلفة من المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية كما لو أن لا شيء تغير منذ العصور الوسطى باعتبارها الخلفية لمقاومة فلكلورية يقودها إسلاميون يظهرون في الإعلام ويشبهون دراويش (المهدي) في السودان في القرن التاسع عشر.

فهل للحادي عشر من أيلول، هذا الحدث الاستثنائي، شبيه؟ في عام (1941) انقض الطيارون اليابانيون الكاميكاز بطائراتهم على السفن الحربية الأمريكية في (بيرل هاربور) مما أدى إلى مقتل ثلاثة آلاف جندي أمريكي ووقف الرئيس الأمريكي يومها ليعلن دخول الولايات المتحدة الحرب انتقاما من القتلة اليابانيين والشعب الأمريكي الذي كان حتى ذلك الوقت معارضا للدخول في الحرب وقف خلف حكومته من أجل الثأر... وكان (هتلر) في مناسبة احتفالية حضرها بعض المسؤولين الأوروبيين قبيل الحرب العالمية الثانية قال: "لن يسخر الغرباء منا بعد الآن..." في الوقت الذي لم تكن ألمانيا مثيرة للسخرية وإنما للرعب، وكانت قادرة على سحق الدول المجاورة، كما تبين بعد ذلك بمدة وجيزة، ومع ذلك كان هتلر يزرع في نفوس الألمان الإحساس بالإهانة لكي يبدو عدوانه على أطراف أضعف منه كما لو كان ثأرا... وسرعان ما اجتاحت القوات الألمانية أوروبا وهو أكثر بكثير مما يعتبر ردا على الإهانة. أما موسوليني ولتحقيق العظمة الإمبراطورية للفاشية أمر جيشه بالهجوم على: أثيوبيا وليبيا. أي أن الحادي عشر من أيلول ليس استثنائياً. مما يقودنا إلى اعتبار القاسم المشترك بين هجوم الحادي عشر من أيلول والهجوم على بيرل هاربر هو ظاهريا الروح الاستشهادية/ الانتحارية العائدة إلى اللاعقلانية الشرقية، ويختفي القاسم المشترك الحقيقي وهو السياسة الأمريكية العقلانية التي تدفع (الآخر) للظهور المشهدي المسرحي في سبيل ظهورها هي وفرض رؤيتها تحت وطأة الصدمة وفي الحالتين، تبنى الإعلام الغربي فكرة الآخر الشيطاني (التي أوحى بها للإسرائيليين) الذي لا يجمعهم معه أي شبه.كانت أمريكا من قبل وعلى الرغم من اشتراكها في الحرب العالمية الأولى سرعان ما عادت إلى عزلتها، لكن خروج الولايات المتحدة من العزلة مع الحرب العالمية الثانية سيكون خروجا نهائيا مازال مستمرا حتى اليوم، غير أن أمريكا أنهت الحرب العالمية الثانية بحدث يجعل كل الأحداث القيامية السابقة مجرد عروض تمهيدية حين صدمت العالم بما يمكن أن يحتكر وجده تسمية الحدث القيامي: إلقاء قنبلتين نوويتين فوق اليابان!. على حد تعبير (بيتر وورسلي) "

لو أن الظروف جرت في اتجاه آخر لكانت القنبلة الذرية ألقيت دون شك على ألمانيا ولكن استخدامها في ناغازاكي وهيروشيما كان أسهل قبولا في الغرب لأنها ألقيت على شرقيين مكروهين ومرعبين"[34]. ومع فارق الزمن، فما هو أخطر من القنبلة التي ألقيت فوق اليابان والناتجة عن شطر نواة الذرة يكمن في استخدام ذهان الجماهير الإسلامية لإيقاظ ذهان الجماهير في الغرب كله (الإسلاموفوبيا) كصاعق لتجديد الصدام بين جزئي العالم المشطور مسبقا: الشرق والغرب.

ومن أكثر سمات الولايات المتحدة الأمريكية خصوصية هي سمة: (العزلة). يقول الناشط العربي الأمريكي (جيمس زغبي): "... يعيش الأمريكيون ضمن مجموعة من الصور النمطية، وأمريكا تفصلها المحيطات عن العالم... والذهاب إلى العالم بالنسبة للأمريكيين مثل الذهاب إلى السيرك"[35] ولو عدنا إلى فلسفة نيتشه حيث الإنسان الأعلى نجد نبي نيتشه (زرادشت) عندما ينزل من الجبل خارجا من عزلته متوجها إلى العالم ويرى الناس متجمهرين في سيرك في المدينة فيجدها فرصة قبل خروج البهلوان للرقص على الحبال للتبشير بالإنسان الأعلى الذي يجب أن يقوم على أنقاض الإنسان الحالي الذي هو بمثابة إنسان أخير. لكن مستمعيه فهموا من المقارنة بين الإنسان الأعلى والإنسان الأخير دعاية للإنسان الأخير، وظنوا أنه يقدم لظهور البهلوان الذي برز وراح يرقص على الحبال وفي حركة بهلوانية طار الراقص في الهواء وسقط على الأرض ميتا... وانصرف الناس لكن نبي نيتشه هو الذي تقدم وحمل الميت وعاد إلى الجبل وهو يردد: "لقد عدت بصيد ثمين يازارا... عدت بجثة!"[36].

* * *

على الرغم مما يقوله الكاتب التقدمي إسرائيل شاحاك: "أن لا أحد توقع المذبحة النازية لليهود في الحرب العالمية الثانية"[37] إلا أن الفيلسوف الألماني أسوالد اشبنغلر يقول في الجزء الثاني من كتابه الشهير (سقوط الحضارة الغربية) الذي صدر قبل الحرب العالمية الثانية: "بدأت الآن لأول مرة عملية اندماج اليهود في المجتمعات الأوروبية إقتصاديا وسياسيا

واجتماعيا وسوف ترد أوروبا على هذا الاندماج ردا دمويا"[38] تكشف رؤية اشبنغلر المسبقة ثلاثة عناصر تضيع على الرؤية اللاحقة: فلم يكن العداء النازي لليهود ناجما عن رفضهم الخروج من العزلة بل العكس بسبب خروجهم منها، ولم تكن الصهيونية ذات شعبية بين اليهود لأنهم بدأوا الاندماج في مجتمعاتهم ولم يكونوا يريدون الهرب إلى فلسطين، وهكذا فإن الوحشية النازية لم تخدم الصهيونية عندما أرجعت اليهود إلى الحظيرة وأخضعتهم للحل الصهيوني فقط (وقد أصبح هذا معروفا الآن)، لكنها خدمت السياسة الإنكليزية والتي ترجع إلى أواخر القرن التاسع عشر حول إقامة دولة يهودية.

كانت ذروة الحداثة الغربية التي أحدثت قطيعة مع ماضي أوروبا بل مع ماضي العالم كله، كانت أوروبا في عصر الاستعمار عقلا متحررا من الأساطير والديانات والتواريخ. انتظرت أوروبا طويلا قبل أن تجرؤ على الانقضاض على العثمانيين، الذين استطاعوا خلق تحد جدي للغرب الأوروبي منذ القرن السادس عشر لكن العثمانيين شكلوا حاجزا بين أوروبا والعرب حتى القرن العشرين، ولم يعد الطرفان إلى المواجهة مباشرة، باستثناء الحملة الفرنسية على مصر، إلا مع احتلال أوروبا للعالم العربي بعد سقوط الخلافة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وعندما دخل الجنرال (غورو) إلى دمشق مع بداية الاحتلال الفرنسي لسوريا وقف أمام ضريح (صلاح الدين) بعد سبعة قرون على هزيمة الصليبيين وقال: "ها قد عدنا يا صلاح الدين..." إشارة على نوايا الثأر من العرب والمسلمين، مع أن دوافع الاستعمار الغربي مختلفة تماما وما يظنه العرب زلات لسان وإشارات متخفية قد تكون موضوعة عمدا للإيحاء. ولكن مع تصفية الاستعمار لم يخرج الأوروبيون من المشرق العربي قبل زرع كيان إسرائيل بذرائع الأسطورة والدين والتاريخ، وبعد قرون من التسامح الإسلامي مع اليهود والتي أشاع حكاياتها في أوروبا اليهود أنفسهم لتقريع المسيحيين الأوروبيين الذين أذاقوهم الاضطهاد، لم يعد يعرف اليهود ما الذي يفعلونه بذلك التراث من التعايش حين بدأوا يتهمون العرب بكراهية اليهود ومقاومة

إسرائيل بينما التقط العرب الحكايات نفسها واتهموا اليهود بالخيانة[39].

ولم يصدق العرب في البداية قدرة اليهود على إقامة دولة وطرد العرب وفي عام 1948 كانت المنظمات الصهيونية قد بدأت بحصار وتدمير القرى، وفي قضاء (حيفا) قامت القوات اليهودية بقصف إحدى القرى، وكان الفلسطينيون قابعين في منازلهم وفجأة توقف القصف ونادى الإسرائيليون أن على المختار أن يذهب إلى مواقعهم وراح المختار يطمئن الأهالي قائلا أنه لابد أن يكون اليهود قد قرروا الاستسلام وإنهم ربما يريدون التفاوض معه لكنه عاد مصدوما لأن اليهود أخبروه بأنهم أوقفوا القصف لكي يعطوا سكان القرية مهلة للرحيل ومن يبقى سيكون معرضا للموت، ورحل السكان. قام الإسرائيليون بارتكاب المجزرة المعروفة في قرية دير ياسين، وهي من البشاعة بحيث حاولت الدول العربية الاستفادة منها لكشف جرائم المنظمات الصهيونية فأذاعت وقائعها على نطاق واسع بل شجعت الناجين على المبالغة في الوقائع مثل التركيز على استخدام اليهود للسكاكين، وقياهم ببقر بطون النساء الحوامل... لكن الدعاية العربية أدت مفعولا معاكسا لأن العرب خافوا كثيرا من أن تتعرض نسائهم للاعتداء طالما أن اليهود لا يتورعون عن أي شيء، وهكذا بعد ما كان العرب يعرفون اليهود لم يفهموا كيف ومتى حدث هذا التحول وصار اليهودي (آخر) مجهولا. ويتباهى (مناحيم بيغن) في مذكراته "أن اليهود حين دخلوا مدينة يافا أخذ العرب يهربون أمامهم وهم يصرخون: دير ياسين... دير ياسين". وقامت (إسرائيل). وواجه الإسرائيليون آخر يعرفونه جيدا هو العربي وأحالوه إلى (آخر) لا يمكن معرفة دوافعه وردود أفعاله. يقول العقيد (أيرون دافيد): "لم يكن في تاريخ العرب ابن سينا، ولا ابن خلدون/ لم يكن عندهم أي فيلسوف عظيم ولا علماء ولم يعط كتاب القرون الوسطى أي إنتاج ذي قيمة والعرب هم أقل المجتمعات وعيا في العالم إنهم ببساطة يبيعون النفط... إنهم يتنفسون... إنهم مخربون... ويجب على إسرائيل كطليعة حضارية عالمية أن تحاربهم"[40]. ولم يفعل الصهاينة بعد احتلال فلسطين غير استبدال كلمة(هندي) بـ(العربي) حين كتب الجنود الصهاينة بالعربية على جدران المناطق المحتلة، شعار: "العربي

الجيد هو العربي الميت" الذي هو شعار المستوطنين البيض في أمريكا: "الهندي الطيب هو الهندي الميت". لكن العرب الذين صدموا حين هزمت الدول العربية وفقدوا هم وطنهم لم يتصرفوا كـ(آخر) مجهولا ولم يتطابقوا مع الصورة النمطية، ولأن الروح العربية روح كهفية تحب التخفي كما يقول (أسوالد اشبنغلر): "روح خجولة لا تحب الظهور المباشر وتميل للعودة إلى كهفها بين حقبة وأخرى قبل الظهور على مسرح التاريخ من جديد"[41] فقد ظهر في مصر زعيم هو (عبد الناصر) حرض العرب على النضال والصعود إلى مسرح التاريخ ضد قوى الاستعمار القديم: إنكلترا وفرنسا قبل ظهور الاستعمار الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. يقول جاك بيرك: "إن السؤال الذي لا نستطيع أن نتجنبه هو: كيف استطاعت دول أقل تنظيما وعقلانية أن تؤثر سلبيا على دول أكثر تنظيما وعقلانية؟ إن النضال الذي خاضته مصر والجزائر في وقت مبكر هو أنموذجي... ولاشك أن السبب هو قوة هوية العالم العربي"[42]. وكان لابد من هزيمتهم مرة ثانية في عام (1967).

خلال أزمة السويس التي قامت فيها جيوش بريطانيا وفرنسا وإسرائيل بمهاجمة مصر، رفض ناصر الخضوع لإنذار بريطانيا وفشل العدوان الثلاثي فشلا سياسيا ذريعا، وخرج ناصر كقائد منتصر وتم تأميم القناة. وحاول عبد الناصر مقاومة الإيحاء بإظهار العرب معادين للقوة العالمية الجديدة المتمثلة بالولايات المتحدة التي أخذت وبعد نهاية الحرب تنظر نحو العالم بعيون مصالحها الإستراتيجية، وصراعها مع الكتلة الشرقية، ومن خلال عدائها للإستعمار التقليدي.. وعندما ظهر (مصدق) في (إيران) التي كانت منطقة نفوذ لبريطانيا وقفت أمريكا إلى جانب بريطانيا لأنها استشعرت خطورة سياسة (مصدق) الوطنية وتعاون الطرفان على الإطاحة به، ولكن كانت هذه بداية وقوع إيران في منطقة نفوذ الولايات المتحدة. كانت قد تمت الدعوة لإنتخابات في إيران وكانت العاصمة تحت جو من التوتر بين أنصار مصدق وأنصار الشاه، وفي أحد الأيام دخل موكب شعبي إلى طهران يقوده (بلطجي) من أحياء العاصمة الفقيرة، أخذ الموكب يستعرض الألعاب

البهلوانية إلى أن تجمع الناس لمشاهدة العروض والرقصات وهنا أخذ الرجال، بحسب الخطة، يهتفون لصالح الشاه وردد الجمهور الهتافات والتقط الجيش في طهران الإشارة ووقع الإنقلاب على (مصدق) عام 1953.

أما في مصر فإن السياسة الأمريكية التي عارضت العدوان الثلاثي، هي التي تلاعبت بصورة السياسة الناصرية كسياسة عربية لا تعرف المهادنة مع الغرب، وجرت العرب ومعهم عبد الناصر إلى الفخ. بعد عشرين سنة على إقامة إسرائيل قاد (موشي دايان) نفسه وبعين واحدة إلحاق الهزيمة بالدول العربية المحيطة بفلسطين، حين كانت إذاعات الدول العربية هي التي تهدد وتتوعد بالحرب وتخلق جوا مشحونا ساعد الإسرائيليين على الظهور بمظهر المدافعين ولكن الأقوياء... ووجه الإسرائيليون في الخامس من حزيران (1967) قواتهم بشكل صاعق من أجل هزيمة الدول العربية، وخاصة مصر أكبر دولة في العالم العربي، ولذلك فإن هزيمة مصر هي الأكثر صعقا، خططت القيادة الإسرائيلية أن عشرين دقيقة ستكون هي الوقت الذي يجب أن تستغرقه الغارات قبل أن تصل المعلومات للقاهرة... وتدمير الطائرات المصرية قبل أن تطير... وأصبح المثل الأعلى للإسرائيليين ليس أنبياء التوراة ولا ملوك التلمود فقط بل الطيار، يقول الجنرال (عزرا وايزمن): "..الطائرة قبل أي شيء آخر مجرد آلة حرب واستخدامها يتطلب ذكاء حادا ولتشغيل أجهزة مقاتلة بالغة التعقيد كهذه لا بد من اعتماد السرعة الفائقة، وهنا تبرز مواهب الشعب اليهودي... فنصف العلماء في العالم من اليهود، وبكلام آخر فإن قوتنا الجوية تعبير عن الصفة الأساسية لليهودي الإسرائيلي... "[43]. وتعمدوا أن يجعلوها هزيمة مهينة حيث مات عشرات الآلاف من الجنود دون قتال، وهرب آلاف منهم بعد أن علقت أحذيتهم في الرمال، من أجل التجرؤ على الزعيم (عبد الناصر) والنظر إليه بعيونهم المجردة وهو مصعوق وإظهاره بمظهر العاجز في أعين ملايين العرب الذين كانوا مستعدين للسير خلفه، وحتى المقربين منه، كما عبر أحدهم فإنه لم ينظر إلى وجه الزعيم مباشرة أبدا.

واضطرت الهزيمة ناصر على الخروج إلى مواطنيه الذين كانوا يعشقون

صوته ويحفظون خُطَبه غيباً ليعلن تحمل المسؤولية عن الكارثة بصوت منكسر يقول عبد الله العروي: "عندما جاءت الهزيمة تألمت أكثر وأكثر للشعب المصري الذي سبق كل الشعوب العربية إلى الإصلاح والرقي والتنمية، الذي حاول أربع مرات أن يقوم بثورة شاملة وعجز عنها منذ أيام محمد علي... هل خانته آلهته كما اعتقد شعب المكسيك حين غزاه الإسبان؟"[44].

في الوقت الذي كان الفلسطينيون، وهم لا يقلون عن العرب تبجيلاً لعبد الناصر، ينتظرون الفرصة للخروج من ظله الثقيل وإشعال الحرب الوحيدة التي يفهمها الإسرائيليون: الحرب الفدائية. وقبل أن يستفيق الإسرائيليون من نشوة النصر المدوّخ عادت الروح وانبثق نوع من المقاتلين الملثمين بكوفيات تخفي وجوههم: الفدائيون الفلسطينيون بقدراتهم على القتال حتى الموت بدل الهرب... يقول أحد الإسرائيليين بعد عشرين سنة أي بعد اندلاع الانتفاضة الفلسطينية: "إن انتصار عام 1967 كان أسوأ ما حدث للجيش الإسرائيلي... وقد احتجنا عشرين عاما لندرك حجم الخطأ"[45] كان الفلسطينيون الذين خسروا كل شيء هم أول من تحرر من أسطورة الجيش الإسرائيلي الذي لا يقهر.

وتعرض الإسرائيليون للهزيمة في معركة (الكرامة) أمام الفدائيين وكاد (موشي دايان) بطل الحرب السابقة يموت في المعركة وارتدت القوات الإسرائيلية عن مدينة الكرامة بينما العرب وزعيمهم ناصر لم يكونوا قد نهضوا من فجيعة الهزيمة... وقد رأى مراسلو وكالات الأنباء آثار أسنان وأظافر الفدائيين على جثث الجنود الإسرائيليين القتلى ونافست أسطورة المقاتل الفلسطيني أسطورة الجيش الإسرائيلي.

وظل عبد الناصر زعيما مبجلاً وكئيباً، وبقي رمزا للنضال ضد الإمبريالية ولكن فوجئ أنصاره حين قبل مشروعا أمريكيا للتسوية السياسية من حيث كان الجميع يتوقعون رفضه سلفا، وبلغ غضب الفلسطينيين من ناصر مبلغا غير مسبوق. وهنا مات ناصر فبكاه العرب، ثم بكاه الفلسطينيون، بكاء الأيتام..

* * *

وبعد خمسة عشر عاما على هزيمة الناصرية، فإن شراسة الحرب التي شنتها إسرائيل على لبنان كانت نتيجة فشل (العلامات) الإسرائيلية في إرباك الخطاب التقدمي العربي الذي أصبحت الحركة الفلسطينية هي ممثلته ونجاح الفلسطينيين بالصمود، ليس العسكري، بل الرمزي أمام الخطاب الإسرائيلي، وبرز (إدوارد سعيد) وليس (الظواهري) كمتحدث باسم القضية الفلسطينية بلغة يفهمها العالم كله، وأطلق الإسرائيليون على (سعيد) لقب "بروفسور الإرهاب" للتقليل من شأن المستوى الذي بلغه الخطاب الفلسطيني العصي على قبول الإيحاء، لكن الإسرائيليين، والفلسطينيين، سيقاتلون حتى الموت من حول بيروت عندما حددت إسرائيل على الأرض وليس في خطابها من هو عدوها الحقيقي، وجازفت بتدمير صورتها أمام العالم في سبيل تدمير صورة الفلسطينيين وأنصارهم التقدميين، وللسبب نفسه فإن وسائل الإعلام في ذلك الوقت اعتبرت أن الإسرائيليين انتصروا عسكريا وهزموا سياسيا وأن الفلسطينيين خرجوا بهزيمة عسكرية وانتصار سياسي.

ورغم توقيت إسرائيل حربها على لبنان في الخامس من حزيران عام (1982) بالعودة إلى التقويم العربي للهزيمة في الخامس من حزيران عام (1967) لتشجيع العرب على التأريخ المتكرر للفجيعة، فإن المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية لم يتعرضا للهزيمة بواسطة (العلامات) ولكن من أجلها، بواسطة أحدث الطائرات وآلاف القذائف التي لم تتوقف عن السقوط فوق المدينة طوال ثلاثة أشهر، وقوات برية جرارة.

وإذا كانت مذبحة (مكسيكو) التي أعقبت سقوط المدينة بيد الإسبان تفوق (مذبحة صبرا وشاتيلا) التي أعقبت سقوط (بيروت) بما لا يقاس لأن الإسبان وحلفاءهم قتلوا كل سكان المدينة تقريبا أي مايقارب مائتي ألف ضحية، إلا أن المذبحتين تتشابهان من حيث الصمت الذي تلاهما، فقد عم صمت مطبق بعد مذبحة (صبرا وشاتيلا) شمل العالم العربي كأثر للصدمة... " هذا الصمت هو إيذان بموت شعب... وكل مارآه الفاتحون من خلال خطر أحسوا به دون أن يفهموه جيداً، لمحوه وقتاً قصيراً قبل أن يدمروه... "[46] الكلمات السابقة هي كلمات(برنال دياز..) في مكسيكو، غير

أنها كافية وحدها لوصف الصمت الذي خيم على المذبحة في بيروت بعد خروج المقاومة الفلسطينية وانكفاء الحركة الوطنية اللبنانية. وراح العرب يرددون: (من الحاكم الذي سيكون صلاح الدين ويحرر القدس؟) كأنهم يرددون بشكل معكوس ما قاله الجنرال (غورو)... ولعل الرغبة بالعودة إلى التراث هي رغبة بالاحتماء بالأب أو بالأحرى الأم، ولكن أهي رغبة بالولادة من جديد أم مجرد الاختفاء داخل كهف بعيدا عن نظرات الغرباء الجارحة..؟ ويقول (لوكليزيو) واصفا الصمت الذي أعقب مذبحة مكسيكو: "إنه صمت يطبق على إحدى أكبر حضارات العالم"![47].

في الأسطورة عند هنود المكسيك ذات ليلة رأى (كتزالكواتل) في منامه أن القمر انفصل عن السماء ودخل من نافذة حجرته، وأخذ شكل مرآة يتصاعد الدخان منها وحين نظر فيها رأى صورته على هيئة تقشعر منها الأبدان لشدة قبحها فصاح مرعوبا وأفاق من حلمه كانت هذه هي الحلقة الأولى من المؤامرة عليه من (تزكتليبوكا). واستقر في روع الإله شكله القبيح كما رآه في المرآة المشوهة. أخذ كتزالكواتل ما أوحي له به من قبح مأخذ الحقيقة يدخل إلى قصره ثلاثة من السحرة من أتباع (تزكتليبوكا) زعموا إنهم مخلصون لـه ولحكمه وقالوا إنهم أحضروا هدية: مرآة فضية، وما إن نظر فيها حتى رأى الوجه القبيح الذي رآه في مرآة تزكتليبوكا في الحلم. يرى الإله (كتزالكواتل) صورته في مرآة عدوه ويتساءل: ألا يعتبر قبح الوجه دليلا على قبح الروح؟ فهل أستطيع أن أحكم البلاد بهذا الوجه الدميم؟[48] واستسلم لوساوسه ولغرائزه الدفينة في أعماقه وهكذا، تقول الأسطورة، استطاع إله الظلام أن يضيء الجوانب المظلمة الدفينة في نفس إله النور والخير كتزالكواتل. وعبر عن الرغبة بالرحيل عن الدنيا فحزن الشعب وسار الإله المحبوب إلى شاطئ البحر ووعد بأن تكون له عودة ثانية.

ويقول علماء النفس، إن تقديم جماعة قومية، من خلال صورة نمطية سلبية تجعل أبناء هذه الجماعة رغم رفضهم لها يتصرفون حين يجدون أنفسهم في موقف معين، بحسب ما تروجه عنهم الصورة المعادية ويسمي العلماء هذه الحالة بـ"تحقيق النبوءة" أي أنهم يتصرفون وفق توقعات

الآخرين منهم... فهل حققت صورة العرب النمطية نبوءة الغرب عن الإسلام أم أن الإسلاميين هم الذين حققوا نبوءة الصورة بتطابقهم معها؟وهل حدث هذا بشكل عفوي أم أنه تحقيق قسري للنبوءة؟ ألا يحقق الغرب نبوءة العرب والمسلمين بزلات لسانه المتكررة؟

أفلا يمكننا التساؤل فيما إذا كانت الحروب التي شنتها إسرائيل بدون توقف منذ قيامها وحتى حصار بيروت قد مهدت الأرض المحروقة لنوع من الحروب الجديدة التي تدور حول التأويل والمجاز، بدل أن تقود إلى نوع قديم من السلام الذي ينهي الحرب بانتصار المنتصر وهزيمة المهزوم؟! وإلَا، فإن استمرار إسرائيل في الحروب بعد انتصاراتها المتعاقبة يجعلها ملغزة أكثر فأكثر..

يرى شتراوس إن الأوروبيين الذين يستبعد تفكيرهم العقلاني الأساطير أحلوا الموسيقى الكلاسيكية السيمفونية محل الأسطورة، لكننا نرى أن ما يحتل مكان الأسطورة لدى الأمريكيين، هو السينما والسياسة ذاتها. ففي عام 1985 يتحدث الفيلم الأمريكي (under the siege/ تحت الحصار) عن الولايات المتحدة وإسرائيل وعن الإرهاب دون أي حديث عن الفلسطينيين الذين كان اسمهم مرادف للإرهاب قبل حرب بيروت. يدور الفيلم عن إسلاميين يخططون لمهاجمة الولايات المتحدة وقصف البيت الأبيض والكونغرس وهم ينتمون إلى الجزائر وإيران... إلى آخره. صحيح أن الفيلم المذكور يأتي بعد ست سنوات على حكومة الثورة الإسلامية في إيران، مع ذلك تبدو في الفيلم علاقات غير متوقعة بين سلفيين جزائريين وثوريين إيرانيين، قبل سبع سنوات على ظهور الإسلاميين في الجزائر عام 1992 في وقت لم تكن ظاهرة النشاط الإسلامي العابر للحدود قائمة في الواقع، وكانت ظاهرة العمليات الاستشهادية في نطاق محدد هو جنوب لبنان وموجهة ضد القوات الإسرائيلية فقط، وكان يقوم بها مقاتلون من منظمات علمانية يسارية ويمينية غير دينية لكننا في الفيلم نشاهد العمليات الاستشهادية في المدن الأمريكية ينفذها إسلاميون بشكل حصري، هكذا يبدو الفيلم سابقا لزمانه. فبعد تحويل العناصر في صورة العرب السلبية كما يتم تحول

عناصر الأسطورة دون تغيير في الحبكة، لم يعد الإرهابي الذي يهدد السلام هو الفلسطيني تماما، بل ولا العربي تماما، بل هو المسلم، ومن هذه النقطة يمكن العودة من جديد من أجل تقديم صورة الفلسطيني الإرهابي (والعربي الإرهابي) ولكن باعتبارهما جزءا صغيرا من صورة العالم الإسلامي. هذا الإنتقال من الإرهاب المحلي إلى الإرهاب الإسلامي ترافق مع إنتقال معاكس من المفاهيم الواسعة إلى المفاهيم المحلية الضيقة فلم يعد لفظ الجلالة الله هو (god) أو(dew) أو(dio) بل أصبح الله هو (الله/ Allah)!..

فجأة تم تعويم العمليات الاستشهادية وإغراق المشهد بها باعتبارها أسلوبا إسلاميا. لكن فائض هذه العمليات الاستشهادية جعلها غير مفهومة من المسلمين أنفسهم غير أنها، للمفارقة، صارت مفهومة من الغربيين أكثر لأنها بـ(لاعقلانيتها) تطابق لاعقلانية العرب والمسلمين في الصورة النمطية.

ولا تكمن الشبهة في اختيار الحادي عشر من أيلول كحد زماني فاصل في أنه يوحي بحد مكاني فاصل وحسب، بل لأنه لا يؤدي حتى الفاصل الزمني الافتراضي فهذا أيضا إيحاء بأن صورة العرب السلبية ناتجة عن الحادي عشر من أيلول مع أن العكس هو الصحيح، فتدمير البرجين هو نتيجة لصورة نمطية سابقة عن العرب والإسلام كانت سادت في الستينات والسبعينات وشكلت غطاء للإسرائيليين، ثم تراجعت بعد الانتفاضة الفلسطينية الأولى. وفي عام 2000 انطلقت الانتفاضة الثانية وجاء الحادي عشر من أيلول ليهدم ليس البرجين في نيويورك، فقط، بل كل ما كسبته القضية الفلسطينية من التعاطف الدولي وليعيد ترميم صورة نمطية سلبية عن العرب والإسلام لتحتل لدى الرأي العام الأمريكي المكانة التي احتلتها الصورة السابقة في أوروبا. ومثلما يقول الكاتب ما بعد الحداثي (جان بودريارد): "إن السقوط الرمزي لبرجي نيويورك هو الذي أدى إلى سقوطهما المادي وليس العكس"[49]... وبينما كان العالم لايزال مصدوما ويترقب رد الفعل الأمريكي قامت إسرائيل بالهجوم على بعض المدن الفلسطينية وفي العام التالي اجتاحت إسرائيل الضفة الغربية كلها وحاصرت قطاع غزة وفرضت الحصار على مقر (ياسر عرفات) الذي وقف غير خائف من الموت

لكن الإسرائيليين امتنعوا عن قتله مباشرة، ولم يخرج من الحصار إلا ليلقى حتفه في مستشفى باريس. وفي هذا السيرك الذي هو العالم، فإن ما يدعوا (السوبرمان) الأمريكي إليه هو الإنسان الأخير بدل الإنسان الأعلى، والصيد الثمين الذي عادت به القوات الأمريكية ليس أكثر من صيد قديم: أفغانستان... والعراق اللتان أنهكتهما السياسة الأمريكية من قبل. ولم يخرج (عرفات)من الحصار إلا ليموت في باريس. وكذلك في مكسيكو بعد أسر زعيم المقاومة الأزتيكية (كواهتيموك) فإن (كورتيس) لم يقتله بل "احتجزه رهينة لمدة طويلة، وقبل أن يموت بهذه الطريقة غير العادلة يتوجه بالكلام إلى كورتيس: لقد فهمت أنك ستجعلني أموت بهذه الطريقة... وقد أحسست الكذب في كلامك لأنك تجعلني أموت دون إنصاف"[50].

عند دخول القوات الأمريكية مدينة النجف المقدسة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، صورت كاميرات التلفزيون الشبان الشيعة أمام ضريح الإمام علي، يضربون بأيديهم العزلاء على صدورهم بالطريقة الطقوسية المألوفة في المناسبات الدينية لدى الشيعة، لكنهم هذه المرة كانوا في مواجهة الجنود الأمريكيين. وراح الشبان الشيعة يتقدمون نحو الجنود الأمريكيين المدججين بالأسلحة الأوتوماتيكية وهم يصرخون: "المدينة؟ نعم... ولكن ضريح الإمام؟ لا"، ولم يكن من الأمريكيين سوى التراجع أمام هذا الإيمان الكتيم الذي لا يمكن اختراقه دون أن يديروا ظهورهم للغاضبين. لكن هذا لم يكن سوى ظاهر الصورة وحسب، وما يبدو كانبعاث مدهش للتاريخ في الحاضر ليس أكثر من صورة نمطية قديمة عن الإسلام الذي يعيش خارج العصر كخلفية للإرهاب والذي اعتبرته الولايات المتحدة سببا لغزو العراق، ومن جهة أخرى يجد فيه آخرون موقفا سياسيا من الغزو ودليلا على تهافت الموقف الشيعي أي عدم السماح للأمريكيين بإخضاع الضريح للاحتلال وقبول إخضاع المدينة للسيطرة الأمريكية، وهذا مظهر سطحي آخر لا أكثر، وكل ما في الأمر أنه مشهد مبتذل يكاد أن يكون مسرحياً. وما تقدمه الصورة التلفزيونية للجمهور الأمريكي والأوروبي هو إن المسافة التي قطعتها القوات الأمريكية من الولايات المتحدة إلى العراق

ليست مسافة جغرافية عبر المكان فقط ولكنها مسافة تاريخية عبر الزمن: من العصر الحديث إلى عصر الجماعات التي تقدس الأضرحة الحجرية.

وهكذا يتم تأمين مسافة... بعيدة (بما يكفي) كي نجهل بعضنا بعضا وبما يكفي كي نكون: أعداء !. وعاد البحر الأبيض المتوسط، مع الحادي عشر من أيلول، ليحتل المكانة الفاصلة... بين (نحن) و(هم) بين هنا وهناك.

* * *

الهوامش :

(1) فرانسيس دوناهيو، عالم الجمال والخيال، دون اسم المترجم، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بيروت، ص54.

(2) واشنطن إيرفنغ، أخبار سقوط غرناطة، ترجمة: هاني يحي نصري، دار الانتشار العربي، دمشق، 2000.

(3) مونتغمري واط، أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ترجمة: جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق 1981، ص99.

(4) كلود ليفي شتراوس الانثروبولوجيا البنيوية.ج2، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق، 1983، ص365.

(5) راؤل، س، مانغلابوس، إرادة الشعوب، ترجمة: دار الملتقى، قبرص، 1991، ص189.

(6) كلود ليفي شتراوس، من قريب ومن بعيد، حوارات مع ديدييه أيبون، ترجمة: مازن.م، حمدان، دار كنعان، دمشق، 2000.

(7) تزفيتان تودوروف، أسباب النصر، ترجمة: عبد الكريم حسن وسميرة بن عمو، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، 1992، ص132-174.

(8) يوشع براور، عالم الصليبيين، ترجمة: قاسم عبده قاسم ومحمد خليفة حسن، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص31.

(9) رشا حمود الصباح، الاسلام والمسيحية في العصور الوسطى، دورية عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، 1984، ص83.

(10) فرناند دومون، الإيديولوجيات ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق 1977، ص194.

(11) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص184.

(12) دوروثي لودر، إسبانيا، شعبها وتاريخها، ترجمة: طارق فودة، القاهرة، 1965، ص52.

(13) دوروثي لودر، مصدر سابق، ص52.

(14) بسام العسلي، الأيام الحاسمة في الحروب الصليبية، ط2، دار النفائس، بيروت، 1987، ص35.

(15) ج.م.ج، لوكليزيو، ترجمة وفاء شوكت، وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص29.

(16) تزفيتان تودوروف، أسباب النصر، مصدر سابق.

(17) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، الجزء الثالث، ترجمة: فؤاد محمد شبل، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1963.

(18) ادموند ليتش، كلود ليفي شتراوس، ترجمة: ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق، 2002، ص74.

(19) أنور حاتم، أساطير مكسيكية، دار أطلس، دمشق، 1962.

(20) أنور حاتم، مصدر سابق.

(21) ايمانويل ماتشادو.
(22) ادوارد سعيد، تجربة الاستلاب، ترجمة: نهى سالم، مجلة الكرمل، نيقوسيا، العدد(8)، 1983، ص28.
(23) واشنطن إيرفنغ، أخبار سقوط غرناطة، مصدر سابق، ص325.
(24) دوروثي لودر، إسبانيا شعبها وتاريخها، مصدر سابق، ص129.
(25) دوروثي لودر، المصدر السابق، ص175.
(26) ج.م.ج، لوكليزيو، الحلم المكسيكي، مصدر سابق، ص49.
(27) تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992.
(28) إدوارد سعيد، تجربة الاستلاب، مصدر سابق، ص31.
(29) تزفيتان تودوروف، أسباب النصر، مصدر سابق، نفس الصفحة.
(30) أودويف ستيبان، على دروب زرادشت، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1983، ص141.
(31) نورثروب فراي، الماهية والخرافة، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، وزارة الثقافة..، دمشق، 1992.
(32) كلو ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، 1985، ص39.
(33) مارك، ر، كوهين، بين الهلال والصليب، ترجمة: إسلام ديه/ معتز خلفاوي، منشورات الجمل، 2007، المقدمة.
(34) بيتر وورسلي، العالم الثالث، ترجمة: حسام الخطيب، 1968، دمشق، ص83.
(35) مقابلة مع (الجزيرة) 23/ 11/ 2010.
(36) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم نيتشه، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.
(37) اسرائيل شاحاك، الدين اليهودي، التاريخ اليهودي، ثلاثة آلاف عام، دار بيسان، بيروت، 1996.
(38) اسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج2، ترجمة: أحمد الشيباني، مكتبة دار الحياة، بيروت 1965.
(39) أناتولي أغارشيف، القتلة على الرمال البيضاء، ترجمة: ماجد علاء الدين وشحادة عبد المجيد، الناشر ماجد علاء الدين، ص214.
(40) أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مصدر سابق.
(41) جاك بيرك في مقابلة مع (النوفيل اوبزرفاتور)، نيسان، 1980.
(42) ستيفن غرين، بالسيف، أمريكا واسرائيل (1968-1986)، ترجمة: محمود زايد 1989، ص17.
(43) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عنان.دار الحقيقة، 1970، ص22.
(44) مجلة (نيوزويك) الأمريكية، 1 أيار، 1989، ص19.
(45) ج.م.ج، لوكليزيو، الحلم المكسيكي، مصدر سابق، ص48.

(46) ج.م.ج، لوكليزيو، المصدر السابق، ص49.
(47) أنور حاتم، أساطير مكسيكية، مصدر سابق.
(48) عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، سلسلة عام المعرفة، الكويت، 1985.
(49) جان بودريارد/ إدغار موران، عنف العالم، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار، سوريا، 2005، ص51.
(50) ج.م.ج، لوكليزيو، الحلم المكسيكي، مصدر سابق، ص47.

برنارد لويس: جهود وأهداف

الباحث حسن عبيد عيسى*

عندما يصار للخوض في سيرة أي من المستشرقين من ذوي التأثير، فإن نتيجة البحث تقود إلى تخصص أساس للمستشرق المعني، وربما تضاف إلى ذلك التخصص مهارة محددة دون مستوى الاختصاص الرئيس للمستشرق المقصود.فمثلا، نجد أن المستشرق الفرنسي (لويس ماسنيون الذي (عني بالآثار الإسلامية، واستهل بها نشاطه العلمي، واهتم بكل المشاكل العصرية في البلاد الإسلامية وبتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام، وتوفر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها وفروعها، وخصوصا المغالية منها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية، الروحية والسياسية في تاريخ الإسلام)[1].

وعدا عن (ماسنيون) الذي عده (ادوارد سعيد) عبقرياً استثنائياً[2]، قلة ممن تنوعت وتعددت اهتماماتهم في مجال الاختصاص، فيما ثمة جحافل من كبار المستشرقين كرسوا جهودهم في جانب محدد، كالتاريخ الإسلامي أو القرآن أو غيرها، إلا برنارد لويس الذي حاول أن يبدو على شكل مؤسسة غزيرة الإنتاج متعددة الاهتمامات قوية التأثير حيثما اتجهت سهام أبحاثه التي كانت تماشي (اهتمامته التي توسعت وتنوعت)[3]، ما جعله ربما

(*) محافظة كربلاء.

يتفوق على ما سنيون وتنوعه. خصوصا وانه بلغ من العمر عتياً، ناهيك عن إنه صاحب قضية يرى انه يقوم بواجبه في خدمة قضيته عن طريق تخصصه كمستشرق.لقد كان ينتقي القضايا التي يخضعها للبحث بعناية كونها تؤدي إلى خدمة تلك القضية. فمن هو (برنارد لويس) وما هي قضيته..وكيف خدمها؟.

سوف نوظف أرشيفنا المترع بالاقتباسات والمقالات الصحفية الحصيفة والدراسات المنشورة في الدوريات المعتمدة من أجل بلوغ الغاية المرتجاة..كونها تشكل راصدا دقيقا لسلوك محط بحثنا وأفكاره ونتاجاته وأبعاد ذلك كله وانعكاساتها.

أقباس على سيرة طويلة

إن التعمق في تقصي تفاصيل سيرة (برنارد لويس) يقود إلى إجابات دقيقة على الأسئلة التي أسلفنا إيرادها..مما يفضي بالتالي الى التعرف على الاغراض التي يرنو إليها والجهود التي بذلها سعياً وراء تحقيق تلك الأغراض، وماذا ترتب على ذلك. فالرجل يقبع في مركز دائرة إهتمام كل عربي ومسلم منشد إلى أصله، إذ هو الذي صك مصطلح (الفاشية الإسلامية)[4]، ووضع كرهه للعرب والمسلمين بيد اعتى قوة عسكرية في التاريخ، هي الولايات المتحدة الاميريكة بعد أن نجح في تكوين تيار عقائديا يقود تلك القوة.ثم انه صاحب اخطر مخطط في القرن الحادي والعشرين يروم إلى تفتيت الأمتين الإسلامية والعربية.

فالرجل الذي يسعى بخطوات ثقيلة نحو المائة، ولد في لندن سنة 1916، وأنجز دراسته الأولية الجامعية في وطنه، ثم تخصص في الدراسات السامية في جامعة باريس التي منحته دبلوم الدراسات السامية سنة 1937، ونقف لنقارن بين معلومتين متناقضتين، أولاهما للمتخصص في تراجم المستشرقين وهو (نجيب العقيقي) والأخرى لتلميذ (لويس) صديقنا (الدكتور عبد الجبار ناجي)، فالعقيقي يقول إن لويس حصل على الدكتوراه من جامعة لندن1939[5]، بينما يذكر ناجي انه نالها في الأربعينات من جامعة السوربون

في باريس وكانت أطروحته عن أصول الإسماعيلية[6].ونحن نميل إلى ترجيح رأي (ناجي) كونه تلميذ (لويس) وهو الأقرب إليه من (عقيقي).

ولطول وتشعب الرحلة العلمية للرجل الذي يتكلم الانكليزية والعربية والعبرية والآرامية والفارسية والتركية واللاتينية، مما يأخذ حيزا واسعا من البحث بما لا يزيد المتلقي فائدة، فإننا سوف لن نتعقب مناصبه العلمية لكثرتها، ولكنا نختزل ذلك بالقول انه كان عضوا في الهيئات التدرسية لجامعات تقف في الصفوف الأولى من جامعات العالم أو زميلا أو زائرا أو عضو شرف، كجامعة لندن وجامعة كاليفورنيا وجامعة كولومبيا وجامعة إنديانا وجامعة برنستون ومعهد مصر والجمعية التاريخية التركية والجمعية الفلسفية الأمريكية والمعهد الجامعي بلندن وهو عضو في الجمعية الأسيوية الملكية والجمعية التاريخية والمعهد الملكي للشؤون الدولية والجمعية الأمريكية الشرقية.منحته الجامعة العبرية في القدس شهادة الدكتوراه الفخرية سنة 1974[7]. ولكي لا نقلل الفسحة الورقية للبحث فقد آثرنا وضع قائمة بأهم كتبه كملحق في نهاية الورقة، مع إن (العقيقي) أحصى في سرده لترجمة (لويس) نتاجاته التي نشرت على شكل دراسات في الدوريات المختلف حتى تاريخ تأليفه لموسوعته.

المكانة الاعتبارية

قد لا نبالغ إذا قلنا إن (برنارد لويس) حظي في أمريكا بما لم يحظ به باحث ولا مستشرق قبله، حتى صار الأب الروحي والعرّاب لأكبر واخطر اتجاه فكري في أمريكا ألا وهو تيار المحافظين الجدد ذي التأثير الخطير على مجرى الأحداث في العالم خصوصا خلال حقبة رئاسة (جورج بوش) الابن، وهو النجم الأكثر تألقا في موقع صنع القرار الأمريكي بعد هجمات نيويورك وواشنطن، إذ كان (أحد أقطاب المجموعة التي خططت فكريا لغزو العراق وكانت نظريته تقول [ليس مفيدا التساؤل لماذا يكرهنا المسلمون، بل من المفيد إعادة صياغة السؤال بحيث يكون: لماذا لا يخافنا المسلمون؟]. وقد برر ذلك بأن كراهية المسلمين ليست مهمة في حد ذاتها بل المهم هو

لماذا لا يخافون من الغرب، وعلى أساس هذه النظرية وضع مخطط غزو كل من أفغانستان والعراق، وهو مخطط لا يستهدف إقناع المسلمين بعدم كراهية الغرب، ولكنه كان يستهدف وبشكل واضح تخويف العالم الإسلامي من الغرب)[8]

انه أسس لقاعدة خطيرة وهي التسليم بأن كل المسلمين يكرهون الغرب، لذا رأى أن يضع هذا الذي زعم انه حقيقة مسلم بها وراء الظهر..وطالب باستخدام القوة مع المسلمين لإذلالهم وتحجيمهم. وكان قد نجح في تسخير الإدارة الأمريكية المحافظة المسحورة به وبطروحاته لتحقيق ما خططت له الصهيونية مرحليا تطلعا إلى تحقيق الأهداف النهائية التي أسست الصهيونية من أجلها.

وبفضل هذا الانهيال التنظيري والمكانة التي دفعته اليها الصهيونية صار في مقدمة الصف الساند لصناعة القرار الأمريكي بوجود إدارة عنيفة تمثلت بكوكبة من الصقور الذين قلما اجتمع عدد منعهم في أية إدارة أمريكية بقدر ما كان عليه عددهم في إدارة (بوش) الابن، وكان منذ ذلك اليوم، (يتغدى أو يتعشى ـ باستمرار ـ إما مع ديك تشيني، وإما مع كونداليزا رايس)[9].لا بل كانت الحلقة الأكثر تأثرا به تضم كل من لهم دور في الاندفاع الأمريكي صوب الشرق في عهد (بوش) الابن، إذ (من بين من اعتنق أفكاره: ديك تشيني نائب الرئيس الأمريكي، كارل روف مستشار الرئيس، ريشارد بيرل، رئيس لجنة التخطيط الاستراتيجي في البنتاكون، بول وولفوويتز، نائب وزير الدفاع، جيمس ووزلي-المدير السابق لوكالة الاستخبارات المركزية وعضو مؤسسة الدفاع عن الديمقراطيات، وشمعون بيريز وأحمد الجلبي)[10].

لقد كان زعماء هذا التيار يتسابقون في تكريمه واحتضانه، ففي 1/ 5/ 2006 ألقى (ديك تشيني) نائب الرئيس (بوش) الابن خطاباً يكرِّم فيه (لويس) في (مجلس الشؤون العالمية في فيلادلفيا)؛ حيث ذكر (تشيني) أن (لويس) قد جاء إلي واشنطن ليكون مستشاراً لوزير الدفاع لشئون الشرق الأوسط.

وخارج دائرة الاهتمام الرسمي... فإن (برنارد لويس) يحاضر متسنماً أعلى منابر الفكر في أمريكا سواء في الجامعات الراقية أو مراكز الأبحاث والدراسات المرموقه، وغير ذلك.

نظرة عامة على مجمل نتاجه

لاشك عندي في أن (برنارد لويس) اتبع نهج المستشرق الفرنسي الأشهر (لويس ماسنيون) حذو القذّة بالقذّة، فهو بحث في النِحل والطوائف الإسلامية ذات النهج والطبيعة الخاصة، إذ كرس جهوده وهو لما يزل في بداية رحلة الألف ميل بخطوات أولية عن الإسماعيلية التي كانت موضوع اطروحته لنيل الدكتوراه من السوربون، والتي كان عنوانها (أصول الاسماعيلية) والتي طبعت ونشرت ككتاب يرى فيه (ناجي) انه (كتاب من المؤلفات الرائدة في هذا الميدان)[11]. ووصفه (العقيقي) بأنه (كتاب نفيس يصنف الشيعة إلى شيع معتدلة ومغالية)[12] وتولت جامعة كامبرج نشره سنة 1940.

لقد انهمك (لويس) لاحقا في قضايا التاريخ الإسلامي يتقصى الزلل ويتقنص الهفوات، فكان من بين أهم نتاجاته في مجال التاريخ الإسلامي، كتيب بعنوان (تاريخ اهتمام إلا بالعلوم العربية) 1941، و (السياسة والدبلوماسية العربية) لندن 1947، و (أرض السحرة) 1948، و (العرب في التاريخ) 1950، (ملاحظات ووثائق من المحفوظات التركية) 1952، و (التاج الملكي) 1961، و (مؤرخو الشرق الأوسط) شراكة مع آخرين 1962، واسطنبول وحضارة الإمبراطورية العثمانية) 1963، وتاريخ الإسلام) 1970، بينما لا يسعنا التطرق إلى أبحاثه هنا لكثرتها.

ومع ذلك فإنه لم يكن يجاهر بعداء واضح وكراهية مشخصة للإسلام، بل كان يكتب باسلوب متوازن حتى عده البعض منصفا، ولنتعرف على بعض مما كان يظهر في كتاباته، يقدمه لنا قارئ متمعن هو (الطاهر لبيب) الذي يقول (يتساءل برنارد لويس عن سر الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين في موقفهم من معرفة كل منهما للآخر.وقد أشار إلى أن الإسلام أكثر تسامحا

لأسباب دينية وتاريخية وعملية، كما لم يكن مرده الأخذ عن المسلمين لأن هذه الضرورة انتفت منذ الصليبيين)[13]. أما في كتابه الموسوم (تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية) فنجده يبحث عن كل ما هو نير زاهر ليطرز به صفحات ذلك الكتاب، فمثلا نراه يقول (كان العرب هم الواسطة التي انتقل بها إلى أوربا جزء كبير من ذلك الميراث الثمين الذي خلفه اليونان في ميدان الفكر والعلوم، والذي بينما كان مفقودا في الغرب كان العرب قد حافظوا عليه وتوسعوا فيه.وان أوربا تعلمت من العرب طريقة جديدة للبحث وضعت العقل فوق السلطة ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة، وكان لهذين الدرسين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة وبعث أوربا.وإنها لمأساة تاريخية أنه في نفس ذلك الوقت شرع العرب ينسون تلك الأشياء التي علموها لأوربا واضطروا لتعلمها ثانية بعد مضي عدة قرون)[14].

وكان بذلك قد استحوذ على اهتمامات ومشاعر كثيرين من العرب والمسلمين الذين نظروا إلى ظاهر نتاجه دون أن تتاح لهم فرصة الغوص في أعماقه وسبر غوره الحقيقي.

وبعد انتقاله إلى أميركا في سبعينات القرن الفائت، (توجه إلى دراسة الإسلام المعاصر بما له علاقة بالنتائج التي أفرزتها الثورة الإسلامية في إيران)[15]. لا بل انه عندما أعاد طبع كتبه أخذ ينقحها لإزالة كل ما كان يجعله منصفا بنظر البعض، فمثلا (قام بحذف فقرة "وأي فقرة" من مقال قديم سبق وإن نشره، قبل أن يعيد طبعه في الكتاب.والفقرة المحذوفة هي قول لويس "الإسلام من أعظم الديانات.ولأكن صريحا حول ما أعنيه بذلك أنا المؤرخ -غير المسلم- للإسلام، لقد جلب الإسلام الراحة والطمأنينة لملايين لا تحصى من الرجال والنساء.ومنح المعنى والكرامة لمن يحيون حياة الكآبة والحرمان.وعلم المختلفين اجناساً أن يعيشوا جنبا الى جنب، بقدر معقول من التسامح.واستحيا حضارة عظمى عاش فيها الآخرون بجانب المسلمين معيشة خلاقة ومفيدة، ومنجزاتها جعلت العالم أكثر ثراء)[16].

في تلك الحقبة برزت أمور ذات تأثير على مسار التاريخ، منها الاهتمام الغربي بالنفط عقب عمليات التأميم وما رافقها من حظر نفطي فرضه العرب على بعض دول الغرب خلال حرب تشرين 1973، وما تلاها من أحداث في أفغانستان وإيران، ما جعل الغرب يتمسك ببقايا المستشرقين على الرغم من القرار الذي اتخذه المستشرقون بإنهاء عمل الاستشراق وإحالته إلى التقاعد.

لقد ظل البعض منا يظن متوهما أن الاستشراق (خطاب، أو إنشاء)، ولقد تكرم البعض بإضافة اهتمام اكبر عليه عندما حسبه (موضوع معرفة)[17]. ولو أن (ادوارد سعيد) صحح ذلك، عندما قال (أنا نفسي أؤمن أن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوربية-الأطلسية بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق)[18]. فالاستشراق الذي أعلن عن انتهائه صار وسيلة من وسائل خدمة السياسات العليا واستراتيجيات الدول ذات التأثير في مجرى أحداث العالم، والاهم فيها على الإطلاق الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت بحاجة إلى تعرف حقيقي على الشرق بعد انغماس عميق في فهم ما يدور وراء الأسوار الحديدية التي حبس الكرملين شعوب الاتحاد السوفيتي وشعوب أوربا الشرقية وراءها.

فعندما شد (برنارد لويس) الرحال إلى العالم الجديد، هناك حيث يصاغ القرار العالمي في الولايات المتحدة، وجد فيه رجال الإدارات الأمريكية المتعاقبة، المستشار المنشود والشريك المطلوب لتوليد الأفكار المؤدية إلى صناعة القرار.ما جعل نتاجه في تلك المرحلة وما تلاها ذا علاقة بالأهداف الأمريكية وخاصة في المنطقة العربية تحديدا، ولربما ساعد وساهم في صناعة أهداف جديدة تتضمنها الاستراتيجيات الأمريكية التي عادت ما توضع لعقد من الزمان أو نحو ذلك حتى إن اهتماماته اللاحقة تعدت العالم العربي لتتناول عموم العالم الإسلامي.

لاشك إن ذلك الموقع الذي وجد (برنارد لويس) نفسه فيه منحه خصوصية لم يتح لسواه ان يحظى ببعضها، حتى صار ما يقول (فكرا تتغذّى

عليه تيارات وجماعات ودول)[19]. أما كيف صار ذلك فكرا ملهما ومغذيا لتلك الجهات، فإننا نضرب مثالا بسيطا يبين مدى تأثيره، فالرجل بفضل تأثيره البحثي صار من صناع الاتجاهات الفكرية لمجموعة المحافظين الجدد الأمريكيين. وكانت محاضراته ومساهماته تعد من عناصر فكر تلك الجماعة، ومن بينها محاضرة ألقاها في منتدى الجماعة بعد أحداث 11 أيلول 2001، صارت من مرجعيات الجماعة ثم أطلقت إلى العامة على شكل كتاب عنوانه (أوربا والإسلام).

لقد ركز في هذا الكتاب المرجعي على إن (العالم الإسلامي يشهد تحولا نوعيا في تاريخه لا يقل أهمية عن سقوط روما واكتشاف أمريكا)[20].

من هنا تكمن خطورة الرجل ومنتجه الثقافي. فهو ليس باحثا محايدا أو متجردا، إنما هو صاحب قضية لها علاقة وطيدة بمجال اختصاصه.فهو يهودي صهيوني يهمه كما يهم أي من بني عقيدته السياسية والدينية إن يحقق الأهداف الأبعد من التي تسعى إسرائيل لتحقيقها وفي مقدمتها الهدف البعيد الرامي الى مد حدودها إلى كل من الفرات شرقا والنيل غربا، وجعل ما بينهما دولة يهودية خالصة لها القدرة على الهيمنة على العالم.

أما كتابه الخطير الآخر (أين يكمن الخطأ) والذي جعل له عنوانا ثانويا شارحا هو (صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط)... فلقد تضمن شيئا غير عادي في مقدمة الطبعة الثانية لا يصح أن نهمله، أو أن نمر به من غير تأمل... فإنه قال (حين حدثت الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن في 11 أيلول 2001، كانت الطبعة الثانية من هذا الكتاب قيد التدقيق وبالتالي لم أقم بمعالجة هذه الهجمات ولا بمعالجة أسبابها وعقابيلها.لكن الكتاب مرتبط بها، وهو لا يتفحص ماحدث وما تلا، بل ما حدث قبل ذلك - النموذج الأوسع والتعاقب الأطول لأحداث وأفكار ومواقف سبقت تلك الهجمات، وأدت اليها بمعنى من المعاني)[21].

فهو هناك، قالها بصريح العبارة، إنه وفي كتابه هذا نبه الى تلك الهجمات كونه فصّل (ما حدث قبل ذلك) من خلال الأحداث والأفكار

والمواقف السابقة للهجمات والتي أدت إليها... وهو أمر يجعل الملتفين به والمعتنقين لآرائه يزدادون تعلقا بها واستمطارا لكثير من التجليات الفكرية التي يمن بها عليهم...

التأويل اللغوي المغرض

المستشار مؤتمن..فهل كان (برنارد لويس) أمينا في المشورات التي قدمها؟..لقد كانت تلك فرصة للويس لأن يقدم استشارات مفعمة برغباته الرامية إلى تغذية عقول النخبة الأمريكية والأوربية بالعداء للإسلام والكراهية له ناهيك عن عمله الدؤوب لتحقيق أهداف الصهيونية التي يعتنقها ويسعى لخدمتها كما أسلفنا.

فلقد رصد (ادوارد سعيد) اهتمامات مبكرة للويس في شأن لغة السياسة في الإسلام... فعلى الرغم من أن كتاب لويس (لغة السياسة في الإسلام) هو عبارة عن مجموعة (محاضرات نظمتها مؤسسة اكسكسون وجمعية الفكر الاجتماعي في جامعة شيكاغو وألقيت في الفترة ما بين 29 اوكتوبر و4 نوفمبر سنة 1986)[22]... الا أن (ادوارد سعيد) الذي الّف كتابه الاستشراق سنة 1978 رصد كلمات يركز عليها لويس منها دولة وفتنة وبغاة، ناهيك عن نقاش مستفيض لمفهوم الثورة ويقول سعيد (الا أن لويس لا يصف ما تعنيه ثورة حتى عين النهاية من مقالته، بعد أن يكون قد ناقش تصورات مثل دولة، فتنة، وبغاة في سياقها التاريخي والديني في الغالب)[23].

وكان دؤوبا في تسقط الكلمات، يحاول تأويلها تأويلا مغرضا أو يرجعها إلى كلمات عبرية كما فعل في كلمة أمة التي ردها في الفصل الذي اضطلع بتأليفه ضمن كتاب تراث الإسلام والموسوم (السياسة والحرب) فقال (الكلمة العربية المستعملة للدلالة على الجماعة هي [الأمة]، ولعلها مأخوذة من الكلمة العبرية [عماه]...) وقد رد عليه المترجم في الهامش متهما إياه بالجهل في إدراك إن اللغتين أختان وهما ذواتا جذور مشتركة وقد يكون الأصل إلام، التي تعني الانتماء إلى مولد واحد أو بطن واحد مشترك، ولفظ (العم) العبرية بمعنى الشعب له في العربية ابن عم هو لفظ (عام أو عموم)[24].

ولقد بدا أكثر جرأة في تقديم الزيف عندما راح يؤول اسم العرب، وكيف ان الفضل في إطلاقه على بلاد العرب لا يعود للعرب أنفسهم وإنما للغرب، فهو يسطر (فعلى الرغم من قدم كلمة "عربية" Arabia وقدم شعبها، فإن هذه الكلمة دخيلة دخلت عن طريق العالم الغربي ولم يكن لدى العربي تسمية إقليمية لكلمة Arabia ولكنه أجبر على استخدام هذا التعبير للمنطقة، أو لشبه جزيرة العرب)[25]... وهذا كذب وتزييف متعمد من رجل عالم بأمور العرب أكثر من كثير من العرب أنفسهم، فهل يعقل أنه لم يطلع على كتب البلدانيين العرب مثلا؟... فهذا (ياقوت) المتوفى سنة 626 هـ، أي حتى قبل أن يتعلم الغرب أساسيات العلم يقول في تفسيره لكلمة "عَرَبَة" (هي في الأصل اسم لبلاد العرب)[26] أي إن الاستخدام الجغرافي كان متوفرا وكان ثمة إقليم يعرف بأنه بلاد العرب... والأكثر قدماً نجد بعضه عن (جواد علي) الذي يقول (وقد ورد اسم الملك "شهر غيلن بن أبشم" وكذلك اسم ابنه "بعم" "في نص قتبان وسم بـ"REP.EPIG.3552" .وقد دوّن هذا النص عند قيام "شرح عث بن عبد بل بن تنزب" وهو معمار كلفه الملك المذكور انشاء "محفد عريم"، أي برج في موضع يسمى "عرب" "عربم" .وقد قام بالعمل وأتمه)[27].

ونحن في هذا الحيز البحثي الضيق لا نستطيع إيراد كل ما حاول (لويس) توظيفه من مفردات عربية بطريقة مغرضة... فهو على الأقل ألف كتاباً بذلك... ولكننا أردنا تسجيل ملاحظة قد تفيد في جعل ورقتنا هذه محيطة باهتمامات وجهود (برنارد لويس) في الإساءة المقصودة إلى العرب والمسلمين.لذا سنأخذ مثالا عشوائيا لتناوله لمفردتين من المفردات التي استخدمها وربط بينهما مع عدم وجود علاقة بين المفردتين، وكيف انه تابعهما وماذا استنتج منها ليصار إلى إيجاد فكرة عن كيفية تصرفه بالمفردات وكيف يقدمها للغرب... والمفردتان اللتان انتقيناهما هما (الشوكة والحضرة). يقول (برنارد لويس) :

(من بين المصطلحات العديدة المستخدمة بمعنى القوة أو السلطة هناك اثنان يتمتعان بأهمية خاصة مأخوذان من الطرف الآخر من ألوان

الطيف في الإدراك السياسي، الأول: الشوكة من الشوك وتعني القوة وتستخدم أكثر للتعبير عن القوة العسكرية الجسدية **بصرف النظر عن أية مساءلة عن الشرعية أو الركيزة القانونية** أو التصديق الديني، ولقد استخدمت غالبا-وكمثال عن الغزالي- عند مناقشة الفرق بين القوة العمياء والوحشية وبين الشرعية الدينية، وفي العصور العثمانية خضع المصطلح لتغير أساسي بحيث أصبح يؤدي معاني أكثر ايجابية مترابطة وبخاصة مع كلمات من قبيل "الإجلال" و"الإقبال" بحيث نعبر عن العظمة الإمبراطورية والجلالة عند السلطان، وهناك عدد آخر من الكلمات المركبة مع كلمة "شوكة" [بالتركية شوكت Sevket] تتجلى بشكل واضح في ألقاب السلطان لتشكل شيئا شبيها بالإمبراطوري أو الـ Majestic أو الـ August.

وإذا كانت الشوكة تصور القوة والوحشية، فهناك مصطلح آخر هو "الحضرة" يصور العنصر المكاني المقدس، وفي معنى من معانيه الصوفي، وهو ذو معنى حرفي من الحضور، من فعل "حضر" وكان مستخدما بوجه عام قبيل العصور الوسطى المتأخرة.ويبدو انه كان يشير في البداية الى الحضور الجسدي أو القرب من السلطان الذي كان في ذلك الوقت منعزلا عن جمهور الناس بجيش من الحجاب والحراس وأعضاء الحاشية، وفي نفس لوقت كانت الكلمة تستخدم للتقديس عند الحديث، ولاشك إنها استمدت قوة إضافية من استخدامها المعاصر في لغة الصوفية الذين يتحدثون مستخدمين نفس المصطلح للتعبير عن الحضور مع الله أو القرب الشديد منه. وتستخدم الحضرة أيضا بالنسبة للأماكن المقدسة، وبخاصة القبر النبوي في المدينة الذي منع فيه الدخول العام بحرس الحرم المقدس)[28].

ونحن هنا لا نركز على التعمق والتفصيل الذي كان طابع بحثه في المصطلحات، ولكن لابد من الإشارة الى انه قدم هذا الكلام الى الغرب الذي لا يعرف عن الفكر الإسلامي واللغة العربية إلا ما يطرحه (لويس) وأمثاله، فكيف سيتلقى الغربي مصطلح الشوكة التي خلق لها (لويس) مؤدى دموياً لا أخلاقياً، يجعلها مرجعاً له فيما بعد عندما يريد أن يتكلم عن جذور إرهابية في الفكر الإسلامي.... خصوصا وان هذه المفردة وردت في القرآن

الكريم مرة واحدة فقط (وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم)[29]. فهو بالنتيجة يحاول ويتمكن من توصيل فكرة وجود جذر إرهابي في القرآن الكريم وهذه مجرد مفردة يضاف إليها الكثير مما تناول مثل (ترهبون به عدو الله وعدوكم)[30] وغيرها.

إن تعامل (لويس) مع المفردات المنتقاة بعناية وخاصة ذات الحضور القرآني، ليس قاصرا على أبحاثه اللغوية التي أراد من ورائها تشويه الإسلام، بل إن أسلوبه في اختيار مادة أبحاثه هو (ممارسة التنميط والتعميم في حق العرب والمسلمين.فهو ينتقي مواده بشكل يصعب على النقاد محاججته أو التشكيك بصحتها.وهو يستشهد إضافة الى آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول "صلى الله عليه وعلى آله وسلم" بوقائع تاريخية قديمة وحديثة، تنتمي الى حقبة معينة وتتصل بفئة أو مجموعة أو مجتمع إسلامي بعينه، ثم يقوم بتحليلها وإسقاط نتائج ذلك ومدلولاته، بشكل تعميمي سافر، على العرب/ المسلمين جميعا وعلى امتداد تاريخهم، أو على حقبة كاملة منه)[31] ولعل ذلك ما يفسر تفرغه طويلا لدراسة الفرق الباطنية في الإسلام، والطوائف ذات النهج الخاص والذي ليس بالضرورة يتماشى مع روح ونصوص القرآن.

ثم إن هنالك عدا عما تنطوي عليه الحركات الباطنية والمذاهب المتطرفة، كم هائل من الترهات التي يحفل بها تراثنا والتي صارت مادة دسمة للويس ولسواه من الباحثين الكارهين للإسلام، ولعل فرية "الغرانيق العلى" ليست غير واحدة مما كتبه المغرضون والمشوهون لتاريخنا وتراثنا... ما جعل المستشرقين يعثرون على كنز يسيؤون من خلاله الى شخص نبينا الأكرم صلى الله عليه وعلى آله وسلم[32].

ونستطيع هنا أن ندلل على تشبث (برنارد لويس) بالغاطس من تراثنا ومحاولة تسخيره لأغراضه المؤدلجة، بمثال مقتبس من دراسة نشرها احمد عرفات القاضي يصف فيها (برنارد لويس) بأنه يكرر الأفكار والموضوعات، (فمعظم كتبه عبارة عن مقالة أو بحث صغير أو محاضرة نشرت في أول

الأمر ثم يظهر بعد ذلك في كتاب) ثم يقول، وهو (يبدأ حديثه عن الموضوع ببحث اهتمام الإسلام بالغرب، ويرى ان كتبا قليلة ظهرت حول هذا الموضوع بالرجوع لكتب الفهارس فيذكر (حاجي خليفة) الموسوعي الببليوغرافي في كتاب له تحت عنوان "إرشاد الحيارى إلى تاريخ اليونان والروم والنصارى" والذي كتبه سنة 1655 ويقول فيه: إن مصير هؤلاء البؤساء مصيرهم المحتوم في جهنم، والذين يعدون في نفس الوقت مبغوضين، كم إنهم وفي حقيقة الأمر من وجهة نظر دينية يعدون مصدر خطر حقيقي باعتبارهم تحولوا كجزء من أهل دار السلام لدار الحرب، وأصبح من الضروري معرفة أخبارهم)[33].

جذور صراع الحضارات

عد (سالم حميش)، المستشرق (برنارد لويس) واحد من المستشرقين الأكثر عداوة للإسلام.مشركا معه في ذلك العداء كلا من (أربري) و (شاخت) و (جب)[34]. ولعل تلك العداوة هي التي دفعت هذا الرهط الذي يضيف اليه (محمد نجيب بو طالب) كلا من (رينان) و (كولدسيهر) و (ماكدونالد)، و (غرونباوم)، متوصلا إلى أن أفراد هذا الرهط (درسوا موضوعاتهم في معزل عن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة)[35].

و (لويس) يصطف مع فريق من المستشرقين الذين يرون الإسلام (تركيبا ثقافيا موحدا)[36]... وهو يشير إلى أن هذا النص يعود إلى (بي.أم.هولت)[37]، ولعل هذا التشخيص هو حجر الأساس لصراع الحضارات الذي كان (برنارد لويس) هو الساعي إليه والموحي به وإن كان المعروف إن المؤسس له هو (صموئيل هنتكتون).

فالرجل لا يتورع عن الزج بالإسلام في كل مفصل من مفاصل الإشكاليات القائمة، وإلا فلم يكن الإسلام كفكر ملحوظاً ومشخصاً في سياق القضية الفلسطينية التي صار عمرها الآن 120 سنة، ما دعا (إدوارد سعيد) الى مؤاخذة (لويس) على خلاصة قراءته لواقع المقاومة الفلسطينية

والتي تجمل بأنه (إذا قاوم الفلسطينيون الاستيطان الإسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم فإن ذلك لا يمثل إلا عودة الإسلام)... ويرصد (سعيد) رأيا أسسه مستشرق لاحق قال فيه (مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية)[38]. فالمقاومة الفلسطينية منذ بواكيرها كانت علمانية وليس للإسلام دور متقدم فيها الا مؤخرا... لا بل إن أمريكا هي التي ساعدت على أسلمة القضية الفلسطينية بعدما ولّدت إسلاما سلفيا متطرفا جهاديا في افغانستان ليساعدها في إجبار الاتحاد السوفيتي على الرحيل من ذلك البلد المسلم، الأمر الذي جعل تلك الحركة التي استقطبت أموال وشباب دول اسلامية كثيرة للمشاركة في الجهاد المؤدلج هناك، وكانت النتيجة تفريخ حركات قوية تمارس العنف المحسوب ظلما على الإسلام... ولاحقا وبعد ان أتقن الشبان المتأفغنون[39] أساليب القتال، عاد بعضهم إلى بلدانهم فوجدوا حواضن لفكرهم في دول عربية كثيرة خاصة مصر التي شهدت بواكير محدودة لهذا الاتجاه والذي كان رجاله من قتل الرئيس (السادات).

لقد نجم التهويل الذي صنعه (لويس) عن الإسلام الى خلق بيئة بحثية مفعمة بالكراهية هادفة الى أمرين خطرين ربما حققتا الكثير من أهداف المراحل الأولية المرسومة لها، وهي:

الأول: إيجاد جو من الرعب يعيشه المواطن الغربي خوفا من الإسلام، وهو الأمر الذي تحقق الى حد كبير وفق ما عرف بالإسلام فوبيا... وهو الذي دفع الى مطالب جماهيرية ضاغطة للحد من حرية المسلمين في بلاد الغرب حتى بات الامر ممارسة عنصرية واضحة وملموسة.

الثاني: التأسيس الاستراتيجي لمواجهة عسكرية مع عدو لا وجود له ومن هنا ظهرت نظريات مؤسسة صارت مرجعيات فكرية منها نظرية صراع الحضارات التي احتواها كتاب بهذا الاسم لأحد متلقي ايحاءات (برنارد لويس) هو (صموئيل هنتكتون) كما عرجنا على ذلك في موضع سالف من البحث، وما أعقبه من نظرية أخرى وضعها تلميذ (هنتكتون)، (فرانسيس فوكوياما) وضمنها كتاب عنوانه، (نهاية التاريخ والإنسان الأخير). والأهم

هو قلب عقيدة منظمة حلف شمال الأطلسي (ناتو) الذي شطب الغرب على فكرة إلغائه بعد انتفاء الحاجة إليه عقب انهيار الخصم الشيوعي، وصيغت له عقيدة عسكرية جديدة ذات طابع تعرضي هجومي هذه المرة بعد أن غاب خطر الهجوم على أوربا.وكان العدو الذي انتشرت سهام التأشير على الفسحة التي يشغلها في الخارطة هو الجنوب، أي العرب والذين هم الطليعة المتقدة للعالم الإسلامي... وكان الهجوم الذي كان حلف الأطلسي فاعلا فيه على أفغانستان وليبيا فيما بعد، تطبيقا عمليا للعقيدة العسكرية الجديدة للناتو.بينما كانت بقية الدول الإسلامية على قائمة الأعداء.

فالمفهوم الاستراتيجي الحالي للناتو كان قد رسم قوسين من الأزمات الخارجية (أحدهما القوس الجنوبي، الذي يشمل الدول العربية الواقعة في شمال أفريقيا وحوض المتوسط، بما في ذلك مصر والسودان والأردن، والثاني هو قوس الأزمات الشرقي الذي يضم الدول الإسلامية غير العربية، في آسيا وإيران وباكستان وأفغانستان)[40]. كل هذا ولم يقدم أي باحث عربي على تقديم أطروحة (حول توسعة حلف الناتو)[41] ولا عن قضايا أخرى تستهدفنا كعرب وكمسلمين كما يذكر خالد الحروب.

ولم يكن ذاك الشحن العنصري الظاهر بوضوح طاغ عند (هنتكتون) قد تولد صدفة، إنما كان كما أسلفنا بفضل وحي (برنارد لويس) عرّاب المحافظين الجدد الذين كان (هنتكتون) من بين منظريهم، بل في مقدمتهم، لذا حتى ولو عدمنا إشارة مصدرية لتوثيق تلك العلاقة وذلك الإيحاء، فإن العقل والمنطق يدلل عليهما ويشير إلى وجودهما.فلويس السباق في مجال بدعة صراع الحضارات، إذ يرى ان هذا الصراع (يختزل العلاقة الإسلامية-المسيحية إلى صراع بلغ حتى الان نحو أربعة عشر قرنا "بدأ من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي واستمر تقريبا حتى اليوم، وتألف من سلسلة طويلة من الهجوم والهجوم المضاد، والجهاد والحروب الصليبية، والفتح وإعادة الفتح"...)[42].

ولكي لا يبقى تغيير العقيدة العسكرية للناتو ناقصا للقيمة أو فاقدا

للأهمية وقليل التأثير، فإن الإدارة الأمريكية المتطرفة التي يقودها المحافظون الجدد بقيادة رئيس يتلقى الأوامر من طاقمه ويردده هو (بوش) الابن، ابتدعت فكرة الخير والشر، التي كانت بإيحاء من (لويس) والتي جعلها (هنتكتون) نهجا أمريكا عاما بقوله (الأميركيون يريدون تحديد قوى الخير وقوى الشر في أي صراع ويتحالفون مع الأول)[43] فهو لم يشر إلى الإدارة الأمريكية صاحبة النهج، بل جعل الأمريكيون الذين هم شعب الولايات المتحدة هم أصحاب المبادرة... وانه رأى في الأمر نقطة ايجابية، دون أن ينتبه الى أن الإدارة المتطرفة تزج أمريكا هنا في الصراعات زجا... دون أن تهتم بأمر المعالجات الحوارية والسلمية.

ولعل (زين العابدين الركابي) في دراسة مقتضبة نشرها في جريدة (الشرق الأوسط)، وضع الإصبع على مكمن الحقيقة عندما كتب في سنة 2004 يقول (ومنذ سنوات سبع قدم اليهودي الصهيوني الشهير برنارد لويس دراسة هذا ملخصها: إن الشعوب العربية الإسلامية قد اعتادت الاستعمار «!!» ولا تستطيع الاستغناء عنه. والدليل أنه حين انحسر هذا الاستعمار في الماضي، واجهت الأنظمة العربية مشكلة غياب القوى الاستعمارية المتحضرة التي كانت توجه مصيرها والنتيجة أن المنطقة العربية ما زالت تستجدي وتطالب بتدخل القوى الأجنبية لحل مشكلاتها كافة. ومن الوهم: تصور إن برنارد لويس مجرد منظر تجريدي، يقول كلمته ويمضي. ذلك ان هذا [الكاره الكامل] للاسلام والمسلمين، والعرب فهو في لقاءاته مع فريق المحافظين الجدد دائم الطرح والتركيز على فكرتين يلقنهما لجلسائه تلقينا، ويؤصلهما لهم تأصيلا... الفكرة الأولى هي: إن الإرهاب كامن في صميم عقيدة المسلمين... أما الفكرة الثانية فهي: أن العرب والمسلمين لا يفهمون إلا لغة القوة، ولا يستجيبون إلا لها)[44].

ولقد رأينا كيف انه يعود دائما إلى مفردات منتقاة خاصة ما لها امتداد قرآني ليقحم في عقول تابعيه أفكارا يولدها ويزعم صحتها حتى وان انحسر تداول تلك المفردات وربما غابت عن ساحة التداول اللفظي والكتابي... وأوردنا في هذا الشأن مثالا تمثل في مفردة اخترناها عشوائيا هي (الشوكة) وغيرها كثير.

كل هذا الكم من الكراهية والتحريف، والتعبئة الجائرة على أعلى المستويات التي حققها (برنارد لويس)، إلا أن بعض مثقفينا مازال ينتقي المفردات الأكثر تهذيبا وأناقة وهو يتحدث عن أفكار وخطط ومشاريع وانجازات (لويس)، فمثلا، يقول (حمدي السكوت) في دراسة له يتساءل فيها عن موضوعية دوافع (برنارد لويس) ويقول (إن التحليل "المشوه" الذي قدمه لويس في كتبه ومقالاته واجتماعاته، كان في الواقع بمنزلة عملية "استشهاد" علمي-ولا أقول "إنتحارا" -لخدمة هدف كبير)[45].

العزف على وتر الإرهاب

كما مر بنا فإن (لويس) من بين باحثين كثر حاولوا جاهدين التركيز على إسلامية وعروبة الإرهاب، فعلى الرغم إن مصطلح الإرهاب قيد التداول المؤسساتي الدولي منذ ثلاثينات القرن المنصرم، وولد الاهتمام به أفكاراً بحثية ومحاولات لإيجاد تعريف دولي له قائم منذ ذلك الوقت الذي شهد جريمة إرهابية لا علاقة للإسلام ولا للعرب فيها هي إغتيال ملك الصرب على الأراضي الفرنسية (ما دفع فرنسا للتشبث من أجل إقرار دولي لمكافحة الإرهاب)[46] ومنذ ذلك الزمن والعالم يتخبط بشأن إيجاد تعريف للإرهاب يقر دوليا.

ولا شك ولا ريب فإن الإرهاب الأعظم الذي شهده العالم وتأذى منه هو الإرهاب الصهيوني بدأ من الأعمال التي نفذها الصهاينة ضد الا نكليز كتفجير فندق الملك داود في تموز 1946، وهو عمل قامت به منظمة أرجون الصهيونية وما أعقبه من أعمال خدشت الضمير الإنساني منها مقتل الوسيط الاممي الكونت (برنادوت) في أيلول 1948 الذي اضطلعت به منظمة (شتيرن) الصهيونية... وثم أعمال القتل الرهيب التي مورست في قرى فلسطينية وهزت مشاعر العالم كقرية دير ياسين وكفر قاسم وغيرها، حتى بات الإرهاب الصهيوني إرهاب دولة لا ينكر نسبته اليها منصف...

كل ذلك حصل ولم يكن هناك أي عمل عربي أو إسلامي يندرج تحت طائلة الإرهاب، خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار إن الجذور الإرهاب

الصهيوني الذي مورس قي فلسطين وخارجها ذو دينية صرفة، يجدها الباحث عنها جلية مكشوفة في سفر (يشوع) وهو من الأسفار المعتبره في العهد القديم، فهو يأمر من يأتمر باوامره أن يمارس كل أنواع الإرهاب ضد خصومه ومنها القتل الذي لا يتوقف عند ذبح النساء والأطفال... بل قتل حتى الحيوانات، فهل عند المسلمين أو العرب نصا بهذه الدموية البشعة؟.

كل ذلك زال من مخيلة السياسيين والباحثين المعاصرين بتأثير التغذية الفكرية التي اضطلع بها (برنارد لويس) وفئة محدودة من الباحثين الذين تتلمذوا على يديه حتى (إن الكثير من صانعي القرار الغربيين يعتقدون إن الإرهاب يجد منبعه حصرا في المنطقة العربية بسبب تردد هذه المنطقة في اعتماد المبادئ الديمقراطية المعاصرة ومبادئ اقتصاد السوق)(47).

وحتى يجعل كل ما قاله حقائق ثابتة فإنه يريد ترسيخ ذلك في عقول القادة والمواطنين في دول الغرب، إذ يعزف على الوتر ذاته في كتاب آخر، وتبرع بمشورة هي الأخطر على الإطلاق، عندما خلص الى أنه (إذا واصلت شعوب الشرق الأوسط دربها الحالي، فيمكن أن يصبح الانتحاريون رمزا للمنطقة كلها، ولن يكون هناك مفر من دوامة الكراهية والضغائن، الحقد ورثاء الذات، الفقر والقمع، تصل ذروتها عاجلا أو آجلا، بل وحتى من هيمنة أجنبية لاحقا) ويرى في هذا خيارا، بينما يضع الخيار الثاني تحت المجهر بإزاء الأول فيقول (وإذا استطاعت هذه الشعوب التخلي عن التشكي وعقدة الضحية، وتسوية اختلافاتها ودمج مواهبها وطاقاتها ومواردها في مسعى خلاق مشترك، فسوف تتمكن ثانية من أن تجعل الشرق الأوسط، في العصور الحديثة كما كان في العصور القديمة والوسطى، مركزا أساسيا للحضارة، وفي الوقت الراهن فالخيار خيارها)(48)... وهنا تكمن الخطورة، فهي إما أن تنتج الإنتحاريين، وإما أن تستعيد مجدا غابرا، وكلا الخيارين خطر على الحضارة الغربية، فهو تحذير مبطن...

وكانت آراؤه تتوضح بالتدريج، فهو كما يعرف عنه لم يكن عدائيا في بادئ أمره... ولكنه بدأ يجاهر بالعداء للعرب والمسلمين منذ احتضنته

المؤسسات الفكرية الأمريكية وزادت نبرته حدة حتى وصل الى تكامل طروحاته بتغذية مصادر القرار الغربي وخاصة الامريكي بقول اقتنصه (الدكتور حسن البراري) من مقابلة مع (لويس) اجريت يوم 20 أيار/مايو 2005 قال فيها (إن العرب والمسلمين قوم فاسدون مفسدون فوضويون، لا يمكن تحضرهم، وإذا تركوا لأنفسهم فيسفاجئون العالم المتحضر بموجات بشرية إرهابية تدمر الحضارات، وتقوض المجتمعات، ولذلك فإن الحل السليم هو للتعامل معهم هو إعادة احتلالهم واستعمارهم، وتدمير ثقافتهم الدينية وتطبيقاتها الاجتماعية، وفي حال قيام أمريكا بهذا الدور فإن عليها أن تستفيد من التجربة البريطانية والفرنسية في استعمار المنطقة، ولتجنب الاخطاء والمواقف السلبية التي اقترفتها الدولتان، إنه من الضروري إعادة تقسيم الاقطار العربية والاسلامية الى وحدات عشائرية وطائفية، ولاداعي لمراعاة خواطرهم أو التأثر بإنفعالاتهم وردود الافعال عندهم، ويجب ان يكون شعار أمريكا في ذلك، إما أن نضعهم تحت سيادتنا، وإما ندعهم يدمروا حضارتنا، ولا مانع عند اعادة إحتلالهم أن تكون مهمتنا المعلنة هي تدريب شعوب المنطقة على الحياة الديمقراطية، وخلال هذا الاستعمار الجديد لامانع من أن تقوم أمريكا بالضغط على قيادتهم الاسلامية -دون مجاملة ولا لين ولا هوادة- ليخلصوا شعوبهم من المعتقدات الاسلامية الفاسدة، لذلك يجب تضييق الخناق على هذه الشعوب ومحاصرتها، واستثمار التناقضات العرقية والعصبيات القبلية والطائفية فيها، قبل أن تغزو أمريكا وأوربا لتدمر الحضارة فيها)[49].

ولا أرى أن (لويس) الذي درس (ادوارد سعيد) دراسة مستفيضة، إلا أنه أراد أن يحذر الغرب تحذيرا مبطنا من المشروع العربي، الذي قال عنه (ادوارد سعيد) في حوار صحفي سنة 2003 (نحن نعيش في فترة زمنية صعبة جدا، وهناك تهديد للمشروع الحضاري العربي، وللأسف يساهم العرب في هذا التهديد، ويوجد نوع من الانتحارية العربية التي تنعكس في السياسة العربية وهي لا تؤدي إلى مستقبل إيجابي، ويوجد تغييب في المفاهيم العربية)[50].

الوفاء للجذر والعقيدة

لقد كان الجذر اليهودي للويس فاعلا في عموم انجازاته الفكرية... وإذا ما كان الرجل وهو في انكلترا مكتفيا بالهوية الدينية اليهودية... فإنه صار يتباهى بعقيدته الصهيونية وهو في بلاد التأثير الصهيوني الأقوى، عقب استقراره في الولايات المتحدة الأميركية... لذا كانت مواقفه صهيونية بكل معنى الكلمة... لا بل كان أكثر تشددا من حكام تل أبيب ولعل انتقاده محاولات الحل السلمي وانتقاده المرير للانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان الذي وصفه في حينه بأنه عمل متسرع ولا مبرر له ليست كل الأدلة على لك.

فهو يصور إسرائيل للغربيين كخط أمامي للحضارة الغربية وهي تقف أمام الحقد الإسلامي الزاحف نحو الغرب (أوربا وأمريكا) ولذلك فان على الغرب أن يقف في وجه هذا الخطر دون تلكؤ أو قصور ولا داعي لاعتبارات الرأي العام العالمي.

أما عندما دعت أمريكا عام 2007 إلي مؤتمر انابوليس للسلام كتب (لويس) في صحيفة "وول ستريت" يقول: يجب إلا ننظر الي هذا المؤتمر ونتائجه إلا باعتباره مجرد تكتيك موقوت غايته تعزيز التحالف ضد الخطر الإيراني وتسهيل تفكيك الدول العربية والإسلامية ودفع الأتراك والأكراد والعرب والفلسطينيين والإيرانيين ليقاتل بعضهم بعضاً كما فعلت أمريكا مع الهنود الحمر من قبل.

إنه بذلك ينقل الأهداف الصهيونية إلى مصدر القرار الأمريكي ليجعل منها استراتيجية أمريكية دائمة الاهتمام مضمونة النتائج ل تكلف الصهاينة شيئا سوى المتابعة والتغذية بغية المحافظة على فعل التأجج.

مخطط التفتيت

ولابد لنا من التعريج على المخطط الأكبر والأخطر الذي اضطلع (برنارد لويس) برسمه بعناية فائقة جمع من اجل تحقيقها كل مهاراته وخبراته

التي حازها على مدى عمر لم يحظ باحث سواه على مثله... خصوصا وإن التفتيت هدف لم يتكتم عليه أو يخفي النية في تحقيقه.

إنه وعلى وفق العقيدة الصهيونية يرى إن الحدود النهائية لدولة إسرائيل هي تلك المحصورة بين الفرات والنيل... وان ذلك هدف دونه خرط القتاد... فإسرائيل وعلى مدى خمس وستين عاما لم تحصل إلا على الحدود الكاملة لفلسطين مضافا إليها المرتفعات السورية، ما يعني إن عليها أن تصبر قرنا آخر أو أكثر لتحقيق بقية طموحاتها في بلوغ ضفتي النهرين العظيمين... ناهيك عن الخسائر المادية والبشرية التي ستمنى بها في كل محاولة تنتزع خلالها شيئا من الارض.

لذا كان دور (برنارد لويس) الاخطر على العموم، إنه الدور التفتيتي الرامي الى انهاء أية مقاومة عربية في الدول المحيطة باسرائيل ما يسهل على اسرائيل نقل حدودها ونصبها على الضفتين الاهم في العالمKباقل قدر ممكن من الخسائر دفعة واحدة أو على شكل مراحل.

لقد درس (برنارد لويس) اتفاقية سياكس بيكو التي ظهرت الى الوجود مع رؤيته للنور في مطلع القرن الماضي... ووجد ان دورها انتهى لذا عليه أن يخلق ظرفا اكثر ضعفا من الذي نجمت عنه الاتفاقية التي سهلت ولادة الكيان السياسي الصهيوني المسمى "إسرائيل".

فالمهمة الان خلق ظرفا اكثر سهولة ويسر من أجل تحقيق الاهداف والطموحات النهائية ولربما حلم (لويس) بأن يرى ثمار جهوده يانعة قبل ان يغادر هذه الحياة.ولعل فيما كتبه على موقعه في الانترنيت-مفكر عربي مسلم من ذوي الخبرة والدراية هو د.محمد عمارة الذي كان في وقت ما مأخوذا (ببرنارد لويس) وطروحته، عادا اياه من المنصفين... درسا وعبرة وفيض علم نيّر.

فعمارة الذي يبدأ حديثه بما حصل في العراق عقب الاحتلال الامريكي، من شحن طائفي كاد يبلغ حدود الحرب الاهلية، تطرق الى قرار للكونجرس اتخذه يوم 29 أيلول 2007 والقاضي بتقسيم العراق الى ثلاث

دول: كردية في الشمال وسنية في الغرب وشيعية في الوسط والجنوب.

ثم يدخل صلب الموضوع كاشفا عن دور (لويس) في تنفيذ المخطط الصهيوني الذي بدأ بتأسيس كيان سياسي في فلسطين ولا يقف قبل توسيع حدز هذا الكيان ليكون إسرائيل الكبرى بحدود راسخة ومؤمنة ومطمئِنة ترتكز على النهرين الكبيرين فيقول (مع إقامة الامبريالية الغربية للكيان الصهيوني على أرض فلسطين سنة 1948، نشر المستشرق "برنارد لويس" -الانكليزي الأصل... الأمريكي الجنسية-دراسة في مجلة وزارة الدفاع الأمريكية -البنتاجون- يقترح فيها إعادة وزيادة تفتيت العالم الإسلامي -من باكستان الى المغرب-وإنشاء أكثر من ثلاثين كيانا سياسيا جديدا -علاوة على الدول الست والخمسين التي تتوزع عليها خارطة عالم الاسلام-أي تحويل العالم الاسلامي الى "فسيفساء ورقية" تقوم فيها 88 دولة بدلا من 56... بما يعنيه هذا التقسيم المقترح من شقاقات وصراعات وحروب وآلام، تزيد هذه الكيانات ضعفا فوق ضعفها، وهزالا فوق هزالها، الامر الذي يجعل بأس هذه الكيانات بينها شديدا، ومن ثم كون رحيمة على أعدائها الحقيقيين!... ولقد كان برنارد لويس صريحا عندما قال: إن هذا التفتيت للعالم الإسلامي هو الضمان الحقيقي لأمن إسرائيل الي ستكون الأقوى وسط هذه الفسيفساء).

أما الاستحداثات التي يراها (لويس على الخارطة الإسلامية من دول يريد إنشاءها على وفق مخططه التفتيتي، فإن (عمارة) الذي يركن في توضيحها الى مجلة البنتاكون فيبينها على الشكل التالي:

1 - ضم إقليم بلوشستان الى مناطق البلوش- المجاورة لإيران- وإقامة دولة بلوشستان.

2 - ضم الاقليم الشمالي الغربي من باكستان الى مناطق البوشتنيين في أفغانستان -وإقامة دولة بوشونستان.

3 - ضم المناطق الكردية في ايران وتركيا والعراق وإقامة دولة كردستان.

4 - تقسيم ايران الى ربع دويلات: إيرانستان، وأذربيجان، وتركمانستان وعربستان.

5 - تقسيم العراق الى ثلاث دويلات كردية وسنية وشيعية.

6 - تقسيم سوريا الى ثلاث دول: درزية وعلوية وسنية.

7 - تقسيم الأردن الى كيانين: بدوي وفلسطيني.

8 - تقسيم السعودية الى كيانات قبلية تعيدها الى حالها قبل وحدتها سنة 1933م.

9 - تقسيم لبنان الى خمس دويلات: مسيحية وشيعية ودرزية وسنية وعلوية.

10 - تقسيم مصر الى دويلتين على الأقل إسلامية وقبطية.

11 - تقسيم السودان الى دولتين زنجية في الجنوب وعربية في الشمال.

12 - تقسيم العرب بين العرب والبربر.

13 - إعادة النظر في الكيان الموريتاني في ضوء المتناقضات بين العرب والزنوج والمولدين.

ونجد عند السيد (علي علي) أن هذا المخطط الذي أجرى عليه تعديلات على وفق رؤية المصادر التي اعتمدها والتي سنشير إليها أن (الكونجرس الامريكي وافق على هذا المخطط بالإجماع بجلسة سرية وذلك في سنة 1983. مما يعني انه تم اعتماده وإدراجه في ملفات السياسة الأمريكية الإستراتيجية لسنوات مقبلة)[51].

أما الاختلافات التي وجدناها بين ما ذكره (د. محمد عمارة) والسيد (علي علي) فأهمها:

1 - تفكيك ليبيا والجزائر والمغرب بهدف اقامة دولة البربر ودويلة البوليساريو والباقي دويلات في كل من المغرب والجزائر وتونس وليبيا.

2 - الغاء الكويت وقطر والبحرين وسلطنة عمان واليمن والامارات العربية.

3 - استحداث دولة الاحساء الشيعية التي ستشمل الكويت والامارات وقطر وعمان والبحرين.

أهم مؤلفاته

- العرب في التاريخ The Arabs in History؛ 256ص؛ لندن 1950.
- ظهور تركيا الحديثة (The Emergence of Modern Turkey)، 524ص، ص؛ نيويورك، 1961.
- الحشاشون: فرقة متطرفة في الإسلام (The Assassins: A Radical Sect in Islam)؛ 176ص، لندن، 1967.
- المسلمون يكتشفون أوروبا (The Muslim Discovery of Europe)؛ 352ص، نيويورك، 1982، ترجمه الدكتور ماهر عبد القادر ونشرت المكتبة الأكاديمية بالقاهرة طبعته الأولى سنة 1996.
- يهود الإسلام (The Jews of Islam)؛ 280ص، نيويورك، 1987.
- الإسلام: من النبي محمد وحتى فتح القسطنطينية (Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople)؛ 352ص، نيويورك، 1987.
- لغة السياسة في الإسلام (The Political Language of Islam)؛ 184ص، شيكاغو، 1988، ترجمه الدكتور ابراهيم شتا ونشرته دار قرطبة سنة 1993.
- العرق والرق في الشرق الأوسط (Race and Slavery in the Middle East)؛ 224ص؛ نيويورك، 1990.
- عالم الإسلام: إيمان وشعوب ثقافة (The World of Islam: Faith, People, Culture)؛ 360ص، نيويورك، 1991.
- الإسلام والغرب (Islam and the West)؛ 240ص، نيويورك، 1993.
- الإسلام في التاريخ: أفكار وشعوب وأحداث في الشرق الأوسط (Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East)؛ 496ص؛ شيكاغو، 1993.

- تشكيل الشرق الأوسط الحديث (The Shaping of the Modern Middle East)؛ 200ص؛ نيويورك، 1994.
- ثقافات متناحرة: مسيحيون ومسلمون ويهود في عصر الإكتشاف (Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery)؛ 126ص؛ نيويورك، 1994.
- الشرق الأوسط: تاريخ موجز لألفي عام (The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years)؛ نيويورك، 1995.
- كمال أتاتورك: تحويل صورة أمة (Kemal Atatürk: Transforming the Image of a Nation)؛ 141، 1995.
- مستقبل الشرق الأوسط (The Future of the Middle East)؛ لندن، 1997.
- الهويات المتعددة للشرق الأوسط (The Multiple Identities of the Middle East)؛ 176ص، ص؛ لندن، 1998.
- فسيفساء الشرق الأوسط (A Middle East Mosaic)؛ 496ص؛ نيويورك، 2000.
- ما الخطأ؟ (What Went Wrong?)؛ 208ص، لندن/نيويورك، 2002، ترجمه عماد شيحه بعنوان: أين يكمن الخطأ وصدرت طبعته الأولى عن دار الرأي بدمشق سنة 2006
- أزمة الإسلام: الحرب المقدّسة والإرهاب المدنَّس (The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror)؛ 190ص؛ نيويورك، 2003.
- "أسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية" (Istanbul and the civilation of the ottoman empire)؛ لندن 1963... ترجمه الدكتور رضوان السيد وصدرت طبعته الأولى عن جامعة بنغازي سنة 1974.

المصادر والمراجع

- تاج مصادرنا: كتاب الله المجيد

* الكتب

- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين-بيروت، 1984

- حميش، سالم، الاستشراق في أفق انسداده، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1991

- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية -بيروت 1981

- شاخت وبوزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة مجموعة من المترجمين، سلسلة عالم المعرفة- الكويت ط2، 1988، ج1

- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006، ج2

- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، طبع بمساعدة جامعة بغداد، ط2 1993، ج2.

- عيسى، حسن عبيد، غرانيق في سماء الاستشراق، مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام، 2006

- لبيب، الطاهر (محرر)، صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، وهو عبارة عن محاضر الندوة التي عقدتها الجمعية العربية حول (صورة الآخر) في الحمامات بتونس نهاية آذار 1993مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلوم الاجتماع، بيروت 1999

- لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر، المكتبة الاكاديمية، القاهرة، 1996.

  ـــــ. أين يكمن الخطأ، ترجمة عماد شيحة، دار الرأي للنشر، دمشق 2006.

  ـــــ. تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية، كتيب لا يحوي اية معلومات سوى: (يحوي ست مقالات نشرت لأول مرة في "المسمع العربي"، الطبعة الثانية.

  ـــــ. لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د.إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، قبرص، 1993

- ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق، المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011

- هنتغنتون، صاموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1999.

  ـــــ. ياقوت، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت سنة 626هـ).

- معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت 1979 ج4.

- يفوت، سالم، حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي -بيروت 1989

* دوريات وصحف

- البراري، حسن، دراسة بعنوان (هل تتحقق نبوءة برنارد لويس بتفتيت العالم العربي والاسلامي) نشرت في (الاقتصادية) العدد 6360 الصادر بتاريخ 11/ 3/ 2011.
- تركماني، عبد الله، دراسة بعنوان (حاضر بحضور وعيه: إدوارد سعيد... المثقف الكوني والهوية المركبة)، جريدة الحياة 17/ 7/ 2007.
- الحروب، خالد، دراسة بعنوان (العرب بين الاستشراق والاستغراب) جريجة الاتحاد الاماراتية، الاثنين 10 أوكتوبر 2007.
- الركابي، زين العابدين، دراسة بعنوان (الصهيونية: لنحقق أخطر أهدافنا: قبل الانتخابات الرئاسية!!) منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد9286، السبت 1 مايو 2004.
- الركابي، زين العابدين، دراسة بعنوان (وقائع مسيحية ويهودية موثقة... تنقض مقولات هذا الرجل) منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد 10322 السبت 3 آذار 2007.
- السكوت، حمدي، دراسة بعنوان (برنارد لويس: هل كانت دوافعه موضوعية) مجلة العربي العدد 559 يونيو 2005.
- السماك، محمد، دراسة بعنوان (الاستشراق في خدمة السياسة الأمريكية)، منشور في صحيفة المستقبل اللبنانية، العدد 3726 الجمعة 30 تموز 2010.
- الشاعر، جمال، دراسة بعنوان (بلاغ كيدي)، صحيفة الأهرام القاهرية، العدد 43934- الأربعاء 21 آذار 2007.
- الصغير، خليل، دراسة بعنوان (برنارد لويس: بطريرك الاستشراق... ليتذكر المسلمون نعمة الاستعمار) منشور في مجلة مدارات غربية، وهي مجلة فصلية لبنانية، العدد الرابع تشرين الثاني (نوفمبر) / كانون الأول (ديسمبر) 2005.
- علي علي، دراسة عنوانها (وثيقة برنارد لويس لخدمة المشروع الصهيوني- الامريكي) نشرها في صحيفة المستشار الصادرة بتايخ 18/ 2/ 2013.
- عيسى، حسن عبيد، دراسة بعنوان (إشكالية تعريف الإرهاب) مجلة المستقبل، مركز المستقبل للدراسات والبحوث، بغداد العدد 3 صيف 2006.
- القاضي، أحمد عرفات، دراسة بعنوان (الاستشراق والاستغراب... عرض ومناقشة مقالات برنارد لويس) منشور في صحيفة الحياة 7/ 9/ 2010
- قرم، جورج، دراسة بعنوان (صدام الحضارات والذاكرة التاريخية) مجلة العربي الكويتية، العدد 574، سبتمبر 2006.
- منصور، خيري، دراسة بعنوان (إدوارد سعيد بين التأويل والتقويل) صحيفة القدس العربي، السبت 22 شباط 2008.
- ولد أباه، السيد، دراسة بعنوان (برنارد لويس... وعلمنة الإسلام) منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد 10678 الجمعة 22 شباط 2008.

الهوامش

(1) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين-بيروت، 1984 ص364.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية -بيروت 1981 ص233.

(3) ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق، المركز الاكاديمي للابحاث، 2011، ص246.

(4) الشاعر، جمال، دراسة بعنوان (بلاغ كيدي)، صحيفة الأهرام القاهرية، العدد 43934- الأربعاء 21 آذار 2007.

(5) العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006، ج2، ص144.

(6) ناجي، م.س ص246.

(7) لمزيد من تفاصيل سيرته العلمية يرجى مراجعة ترجمته عند: العقيقي م.س، ص143-145.

(8) السماك، محمد، دراسة بعنوان (الاستشراق في خدمة السياسة الامريكية)، منشور في جريدة المستقبل اللبنانية، العدد 3726 الجمعة 30 تموز 2010..

(9) الركابي، زين العابدين، مقال بعنوان (الصهيونية: لنحقق أخطر أهدافنا : قبل الانتخابات الرئاسية!!)منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد9286، السبت 1 مايو 2004.

(10) الصغير، خليل، دراسة بعنوان (برنارد لويس: بطريرك الاستشراق..ليتذكر المسلمون نعمة الاستعمار)منشور في مجلة مدارات غربية، وهي مجلة فصلية لبنانية، العدد الرابع تشرين الثاني (نوفمبر)/ كانون الأول (ديسمبر) 2005 ص..

(11) ناجي، م.س ص246.

(12) العقيقي، م.س ص144.

(13) لبيب، الطاهر (محرر)صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، وهو عبارة عن محاضر الندوة التي عقدتها الجمعية العربية حول (صورة الآخر)في الحمامات بتونس نهاية آذار 1993مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلوم الاجتماع، بيروت 1999، بحث (الآخر في الثقافة العربي)الطاهر لبيب، ص197.

(14) لويس، برنارد، تاريخ اهتمام الانكليز بالعلوم العربية، كتيب لا يحوي أية معلومات عن النشر سوى: (يحوي ست مقالات نشرت لأول مرة في "المسمع العربي"، الطبعة الثانية ص6.

(15) ناجي، م.س ص247.

(16) السكوت، حمدي، دراسة بعنوان (برنارد لويس: هل كانت دوافعه موضوعية)مجلة العربي العدد 559 يونيو 2005 ص19.

(17) يفوت، سالم، حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي -بيروت 1989، ص8.

(18) سعيد، م.س، ص41.

(19) الركابي، زين العابدين، مقال بعنوان (وقائع مسيحية ويهودية موثقة..تنقض مقولات هذا الرجل)منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد 10322 السبت 3 آذار 2007.

(20) ولد أباه، السيد، مقالة بعنوان (برنارد لويس ..وعلمنة الإسلام)منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد 10678 الجمعة 22 شباط 2008..

(21) لويس، برنارد، أين يكمن الخطأ، ترجمة عماد شيحة، دار الرأي للنشر، دمشق 2006، ص11.

(22) لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د.إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، قبرص، 1993، ص5.

(23) سعيد، م.س ص312.

(24) شاخت وبوزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة مجموعة من المترجمين، سلسلة عالم المعرفة- الكويت ط2، 1988، ج1، ص231.

(25) لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر، المكتبة الاكاديمية، القاهرة، 1996 ص70.

(26) ياقوت، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت سنة 626 هـ)معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت 1979 ج4، ص96 .

(27) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، طبع بمساعدة جامعة بغداد، ط2 1993، ج2 ص188.

(28) لويس، لغة السياسة في الإسلام، م.س، ص63.

(29) الأنفال: 7.

(30) الانفال: 60.

(31) الصغير، م.س.ص.

(32) لهذا السبب بالذات عمدنا الى تأليف كتاب عنوانه (غرانيق في سماء الاستشراق)كان لنا شرف الرد على مروجي تلك الفرية من كبار المستشرقين، والكتاب صدر عن مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام2006,...

(33) القاضي، أحمد عرفات، دراسة بعنوان (الاستشراق والاستغراب..عرض ومناقشة مقالات برنارد لويس)منشور في صحيفة الحياة 7/ 9/ 2010.

(34) حميش، سالم، الاستشراق في أفق انسداده، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1991 ص95.

(35) الطاهر لبيب، م.س.البحث الموسوم (العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربي الإسلامي)لمحمد نجيب بو طالب ص445.

(36) سعيد، م.س.ص 128.

(37) ن.م.، ص128.

(38) سعيد، م.س، ص130.

(39) نقصد بهم الشبان العرب وغيرهم الذين ذهبوا الى افغانستان وعاشوا وقاتلوا فيها..

(40) مجموعة باحثين، حلف شمال الاطلسي: آفاق وتطورات، بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص23.

(41) الحروب، خالد، دراسة بعنوان (العرب بين الاستشراق والاستغراب)صحيفة الاتحاد الإماراتية، الاثنين 10 أوكتوبر 2007.

(42) السكوت، م.ن.ص ص17-18.

(43) ن، صاموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة:مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، مصراته، ليبيا، 1999، ص488.

(44) الركابي، زين العابدين، مقال بعنوان (الصهيونية: لنحقق أخطر أهدافنا: قبل الانتخابات الرئاسية!!) منشور في جريدة الشرق الأوسط، العدد9286، السبت 1 مايو 2004.

(45) السكوت، م.س. ص16 .

(46) عيسى، حسن عبيد، دراسة بعنوان (إشكالية تعريف الإرهاب)مجلة المستقبل، مركز المستقبل للدراسات والبحوث، بغداد العدد 3 صيف 2006 ص192.

(47) قرم، جورج، دراسة بعنوان (صدام الحضارات والذاكرة التاريخية)مجلة العربي الكويتية، العدد 574، سبتمر 2006 ص29.

(48) لويس، أين يكمن الخطأ؟، ص140-141.

(49) البراري، حسن، دراسة بعنوان (هل تتحقق نبوءة برنارد لويس بتفتيت العالم العربي والإسلامي)نشرت في (الاقتصادية) العدد 6360 الصادر بتاريخ 11/ 3/ 2011. ونفس الكلام استشهد به السيد علي علي في دراسة نشرها في صحيفة المستشار الصادرة بتايخ 18/ 2/ 2013 عنوانها ضمن دراسة عنوانها (وثيقة برنارد لويس لخدمة المشروع الصهيوني- الامريكي..

(50) تركماني، عبد الله، دراسة بعنوان (حاضر بحضور وعيه:إدوارد سعيد... المثقف الكوني والهوية المركبة)، جريدة الحياة 17/ 7/ 2007.

(51) علي، علي، دراسة بعنوان (وثية برنارد لويس لخدمة المشروع الصهيوني- الامريكي) م.س.

البعد السياسي في الفكر الاستشراقي

د. حيدر تقي فضيل*

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة الى بيان اهمية البعد والهدف السياسي للاستشراق، حيث يعد هذا الهدف من اهم الاهداف التي مثلت الولادة الحقيقية للاستشراق، فالغرب وعلى الرغم من انه حاول ويحاول جاهدا اقناع العرب والمسلمين بجدوى هذه الدراسات وبانها في مصلحته من جانب، وبعدم وجود أي بعد او غاية سياسية من جانب اخر الا ان الواقع يفرض عكس ذلك، فالهدف السياسي في مقدمة الاهداف الاستشراقية وهذا يظهر من خلال النتائج المترتبة على الاستشراق ومن ابرزها الحروب التي تعرضت لها الدولة الاسلامية من جهة والضعف السياسي الذي عانت منه هذه الدولة، فالاستشراق استخدم الدين من جهة والتاريخ من جهة اخرى ليبين بانه يهدف الى خدمة المسلمين من خلال البحث في كتبهم واظهار منافع هذه الكتب، الامر الذي جعل البعض يتأثر بالفكر الاستشراقي بل ويدافع عنه، وهذا لا يعني البتة عدم وجود من استشعر الخطر الاستشراقي مما دفعه الى الحذر في قراءته للدراسات الاستشراقية، وعدم الانجراف

(*) كلية التربية، جامعة واسط، قسم علوم القرآن.

وراء كل كلمة، وانما اخذ جانب الحيطة والحذر لانه ادرك جيدا البعد السياسي في الفكر الاستشراقي، وادرك ايضا ان معسول الكلام لا يمكن ان يزيده الا حيطة وحذرا حفاظا على تأريخه ودينه وهويته الاسلامية.

بسم الله الرحمن الرحيم

مما لاشك فيه ان الفكر السياسي هو احد الاسباب الرئيسة لنشوء فكرة الاستشراق لدى الغرب، فالسياسة بحد ذاتها عنصر اساسي في هذه القضية، بل لا تكاد تذكر قضية الاستشراق من دون ذكر الاغراض والاهداف السياسية لنشوء هذه الفكرة، وهذه القضية تظهر واضحة جلية من خلال الاطلاع على الفترة التي ولد فيها الاستشراق، حيث ذكر الكتّاب بان القوة السياسية والعسكرية التي وصل اليها المسلمون هي الاصل في نشوء الاستشراق، حيث كان المسلون في سدّة القيادة العالمية، وكانوا يسيطرون على مساحات واسعة، وكان جانب التوسع ممكنا بالنسبة لهم وصولا الى اوروبا، مما ولد لدى الغرب تجاه المسلمين فكرا سياسيا عدائيا، مما ادى بالتالي الى ظهور موقف عدائي واضح تجاه الاسلام كمنهج سياسي وليس كمنهج ديني وهذا ما اتصوره، فتطور الدولة الاسلامية من جهة وظهورها كقوة سياسية في المنطقة، هو الذي مثّل بحد ذاته الجذور الاولى لولادة الاستشراق، يقول المستشرق الكسي جورافسكي: «لقد هيمن على الادراك (الوعي) الاوربي في القرون الوسطى الموقف السلبي الصريح تجاه الاسلام، على الرغم من ان الاطروحات والمؤلفات المصنفة ضمن هذا المنحى قد انتشرت عندئذ باشكال وصيغ مختلفة ومتمايزة جدا»[1]، وما من شك ان للفتوحات الاسلامية والزحف الاسلامي اثر كبير في نشوء حركة ردة الفعل تجاه الاسلام كفكر سياسي، وحتى العداء الديني الذي ذكره بعض الكتّاب من قبل الغرب تجاه الاسلام فان له هو الاخر في نظري طابعا سياسيا او جذورا سياسية، وقد صرح غير واحد من المختصين في الدراسات الاستشراقية بان ضعف الجانب السياسي للمسيحية وقوته بالنسبة للاسلام جعلت مفكري الكنيسة يخرجون بفكرة للحفاظ على المسيحية من

الضعف السياسي من جهة، والديني المستند الى جذور سياسية من جهة اخرى لاسيما في المقاطعات الشرقية للكنيسة الرومانية[2]، وتجلى البعد السياسي لفكر الاستشراق واضحا جليا من خلال الخطاب الاستشراقي الذي ظهر في اوربا من خلال التوجهات الاستعمارية التي لا يمكن فصل الخطاب العدائي عنها ولا يمكن ان تكون الا نتاجا لذلك الخطاب، يقول عبد الله يوسف سهر وهو احد المتخصصين في الدراسات الاستشراقية وهو يتكلم عن الموقف العدائي الذي اتخذته الكنيسة ورجالها تجاه الاسلام «وهذا الموقف العدائي قد يرجع الى تاثير رجال الدين وسيطرتهم السياسية الكبيرة في اوروبا قبل عصر النهضة، مما يجعل هذه الاراء ضرورية للخطاب السياسي اكثر من ان تكون ذات بعد ديني بحت. ولقد خلقت مثل هذه التصورات والانطباعات الفكرية عن الاسلام والمسلمين قولبة جماعية لدى الخواص والعوام في آن معا يمكن ان نصفها بالهالة الفكرية المسيطرة على الفكر الاوربي السياسي في تلك الفترة»[3] وسنحاول في الصفحات القادمة تسليط الاضواء على البعد السياسي لنشوء الاستشراق كفكر وبما يحمله من اهداف عامة او خاصة. وقبل الدخول الى الموضوع لابد لنا ان نبين مفهوم ومعنى الاستشراق بالقدر الذي يسهل الوصول الى معنى هذا البحث.

فالاستشراق لغة ماخوذ في الاصل من كلمة (شرق) وهو في الاصل مكان شروق الشمس، يقول ابن منظور «شرقت الشمس تشرق شروقا وشرقا: طلعت واسم الموضع المشرق»[4] ومن هنا جاءت هذه اللفظة، والاستشراق هو في الاصل التخصص في الدراسات المتعلقة بالشرق من قبل الغرب. ومن هذا المعنى اخذ المعنى الاصطلاحي، فهو العلم المتخصص في الدراسات الشرقية من قبل الغرب، او هو «علم يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم»[5]. والغربيون الذين يقومون بدراسة المجتمعات الشرقية هم المستشرقون، و«هم جماعة من المؤرخين والكتاب الاجانب الذين خصصوا جزء من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق»[6].

وقد تنوعت الدوافع التي كانت السبب الرئيس لولادة الاستشراق، وقد ذكر المتخصصون في الدراسات الشرقية بعضا منها، واهمها الادينية والاستعمارية والعلمية والسياسية[7]. وسنحاول في الصفحات القادمة تسليط الضوء على الجانب السياسي كعنصر من عناصر ولادة ونشوء الاستشراق.

ان الكلام عن الجانب السياسي في قضية الاستشراق يعد كلاما بديهيا من حيث ان الجوانب الاخرى التي مثلت اسبابا رئيسة لولادة الاستشراق في نظر كثير من الكتّاب انما هو في نظري راجع الى الجانب السياسي بشكل مباشر او غير مباشر، من حيث ان السياسة هي الاساس الذي حفّز الغرب على التخصص في مجال الدراسات الشرقية والاستشراقية، فالعامل الديني في نظري لايمكن له ان يكون عاملا مستقلا لنشوء الاستشراق ان لم يكن هناك هدف سياسي من اجله تم استخدام الدين. فقد حفز الغرب نفسه لدراسة القرآن مثلا او السنّة، ولعل الذي يؤكد هذا الجانب ان الاستشراق لم يظهر بشكله الحالي الا في وقت متاخر من ظهور الدعوة الاسلامية مما يؤكد ان القضية لا تعدو كونها سياسية وليست دينية وان تخصصت في الجانب الديني، فتخصصها في الجانب الديني لا يعني المرة انها دعوة سببها الدين، او انها ردة فعل لانتشار الدين الاسلامي كتعاليم واعتقادات، وانما لانه دين اخذ على عاتقه الانتشار والامتداد وفتح البلدان، ومن هنا ادرك الغرب خطورة القضية، فالاسلام ما عاد دينا فقط وانما اصبح دولة ذات منهج سياسي وعسكري، فاروبا لم تستطع الوقوف بوجه المد العسكري والسياسي للاسلام، وما الحروب الصليبية التي دامت قرابة القرنين من الزمان الا نتاجا للقوة العسكرية والسياسية للاسلام[8]، وهي تمثل السبب الرئيس لنشوء وظهور الاستشراق فالقوة العسكرية والسياسية الاسلامية للاسلام بقيت على الرغم من المحاولات العسكرية التي قام بها الغرب تجاه الاسلام، ولم يجد الغرب حينها الا التغلغل في الثقافات الاسلامية المتنوعة للوصول الى معرفة اسباب هذه القوة، فكان نتيجة ذلك ظهور دراسات منوعة في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، لم يكن الغرض منها الا ما ذكر من محاولة الوقوف على اسباب القوة السياسية من جانب ومن ثم

العسكرية للدولة الاسلامية التي ما من شك - وهذا ما ادركه الغرب- انها اخذت مقومات نجاحها من الجانب الديني المتمثل بالفكر الاسلامي الذي يرجع له الفضل في الازدهار الذي تحــقّق في الجانب السياسي، مما حدا بالغرب الى الاسراع في التفكير بطريقة جدية بعيدة عن الصراع المباشر يمكن من خلال التغلغل في جسد الدولة الاسلامية ومن ثم الوقوف امام اسباب القوة التي تتمتع بها هذه الدولة والاسرار الخفية للمنهج الديني والعقائدي لها. ومن هنا لا يمكن فصل الاستشراق عن السياسية، فالغرب عموما لم يستطع ان يتخلى عن الفكر الاستعماري، وعليه اخذ يفكر في انواع المسوغات نفسية كانت ام حضـارية ام سياسية لتحقيق مأربه المتمثلة بالسيطرة الفكرية على المجتمعات الشرقية، ولم يعد بامكان الغرب ان يفهم الشرق الا من خلال الرؤيا التي اراد هو ان يفهم الشرق من خلالها، «فاوربا لم تعد تتّحمل أي حركة سياسية في الشرق الاسلامي يمكن ان تؤدي الى دفع تاريخي نحو الافضل، وان التاريخ وفق الرؤيا الغربية الاستعمارية يجب ان يكون عنصريا بحيث تبقى اوربا والغرب في القمة، وان تبقى العناصر الغربية هي العناصر المؤثرة، بينما يبقى العرب والمسلمون على ما هم عليه من سلبية وتاثر وضعف»[9]. ومن هنا نصل الى ان الجانب العدائي للغرب تجاه الشرق انما نشأ من المكانة التي وصل الشرق اليها، فالغرب كان حريصا وما زال حتى الان على الابقاء على الشرق متخلفا بشتى الوان التخلف سياسيا وفكريا بل وحتى دينيا، من حيث ان الدين يمثل في حقيقته السبب المباشر لتطور الفكر السياسي لدى الشرق، وهذا ما فهمه الغرب فالدين الاسلامي هو الذي بنى للمسلمين دولة قوية ونظاما سياسـيا اخذ على عاتقه بناء مؤسسات الدولة الاسلامية، ولاجل هذا فقد وجه الغرب سهامه الى الدين من خلال تجنيد اناس تخصصوا في هذا الجانب، واعني به جانب الدراسات الشرقية ليبقى الشرق اسيرا لدى الغرب وهذا هو منهج التعالي الذي اتسم به الغرب، بدافع من التعصب والتحكم الديني المستند الى جذور سياسية، يقول (جورافسكي) في كتابه (الاسلام والمسيحية) متحدثا عن واقع الاستبداد الاوربي «ان الاوربيين لم ينظروا الى الاسلام

كعدو اثناء فترة التعصب والتحكّم الديني في اوربا فقط، بل حتى اثناء الفترة اللاحقة وبالتحديد ابان الاحتلال الستعماري في القرنين التاسع عشر والعشرين، فلقد كان الدين شعارا ايديولوجيا للاستعمار لا يمكن ان ينكره احد، ويمكن التدليل على ذلك باستعراض الموقف الكنسي ازاء الاستعمار»[10] فلقد كانت الكنيسة مؤيدة لفتح باب السيطرة على المجتمعات الشرقية بحجة الاستعمار، ولكنها كانت تخفي اسرارا حقيقية من جراء هذه السيطرة وما ذلك الا للقضاء على الدين لأنه المنطلق للسياسة الاسلامية، وهذا هو الهدف الاساس فضلا عن السيطرة على خيرات الدول واستنزاف امكانتها الاقتصادية المتنوعة. وتكاد تكون هذه القضية من بديهيات الاستشراق، بمعنى ان الاهداف السياسية كانت هي الاساس الذي تولد منه الاستشراق، وقد ذكر غير واحد من المختصين في هذا المجال بان السياسة هي العامل الاساس لنشوء الاستشراق، مع ذكر الجوانب الاخرى تاريخية كانت ام دينية من خلال بيان انها تعد تمهيدا للدور السياسي الذي يمثل البداية الحقيقية للاستشراق، وهذا بالضرورة لايعني الغاء الرؤيا الموضوعية لدى بعض المستشرقين، فقد يكون بعضهم حياديا من خلال دراساته الاستشراقية، وصولا الى التقارب بين الحضارات على اختلافها، وكذا التواصل الحضاري بين افراد المجتمعات من خلال ايجاد علاقات تربط المجتمعات بعضها مع البعض الاخر، واقامة الجسور الثقافية للتبادل الفكري والمعرفي، وما يمثله ذلك بحد ذاته من نفعة للشعوب المختلفة، ولكنّ هذا كله لا يلغي قضية السياسة في هذا المجال لاسباب عديدة منها:

1 - إن الدور الايجابي لبعض المستشرقين، وان كانت جذوره سياسية في الاصل الا انها لا تعني البتة عدم وجود جانب سلبي في قضية دراسة المجتمعات الشرقية من قبل الغرب، لا سيما وان القضية في حقيقتها اخذت بعدا خطيرا، من خلال انشاء وتأهيل المؤسسات الاستشراقية، واعداد الكفاءات المختصة التي تاخذ على عاتقها التمعن في الدراسات الشرقية والبحث عن كل شاردة وواردة فيها، وهذا بحد ذاته امر يثير الريبة

لاسيما وان هؤلاء المستشرقين فاقوا العرب انفسهم في الدراسات المتعلقة بدينهم وتاريخهم وحضارتهم.

2 - فضلا عن ما ذكر فان وجود بعض المستشرقين ممن كانوا في ظاهر الحال حسني النية وقدموا خدمات من خلال دراساتهم الاستشراقية لا يعني عدم وجود غاية وهدف سياسي مثل في حقيقته الولادة الحقيقية لهذا، فقد تكون بعض نتائج هذه الدراسات مفيدة للشرق وهذا امر لا يمكن نكرانه، فالمستشرقون مثلا درسوا السيرة النبوية دراسة دقيقة وصلت الى حد تبويب الاحاديث النبوية الشريفة ضمن ابواب خاصّة اعتمادا على الموضوع تارة واللغة العربية تارة اخرى فاخرجوا مؤلفات كثيرة في هذا الجانب، فالدوافع السياسية هي في نظري الاساس الذي دفعهم ومؤسساتهم الى هذه الدراسة، وحتى الدور الديني الذي قد يـكون لوجوده هنا اهمية كبيرة انما هو في الاصل هدفه اضعاف الدولة الاسلامية وذلك من خلال اضعاف الفرد من خلال تشكيـكه بدينه وذلك باثارة الشبهات المختلفة حول القضية الواحدة، وهذا كله لاجل اضعاف الدولة الاسـلامية سياسيا، ونتائج الضعف الديني ضعف سياسي، وهنا لا بد من الاشارة الى الدور الريادي للمستشرقين في انكار النبوة مثلا، فقد كانت لهم شبه عديدة تكفّل علماء الاسلام بالرد عليها من خلال الكتب المختصة[11]، وما من شك ان هذه الشبهات جاءت من اناس مستشرقين بمعنى ان هدفهم من دراساتهم هو اثارة هذه الشبهات، وهي بحد ذاتها تمثل الغاية التي سعى اليها الغرب سياسيا لا ضعاف الدولة الاسلامية، والضعف السياسي هنا يؤدي الى ضعف عسكري وهذه هي منتهى الغاية التي اراد الغرب تحقيقها، وقد اعترف بعض المستشرقين بهذه النتيجة فقد وصف ادوارد سعيد بان الاستشراق «هو اسلوب غربي للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه»[12]. وفي هذا تصريح واضح للنوايا السياسية الغربية تجاه الشرق، ويكفي في الرد على من زعم بان القضية ليست ذات بعد وطابع سياسي وانما غرضها في الاصل ديني بدليل انها تناولت السنّة النبوية ومن قبلها القرآن الكريم، يكفي في الرد على هؤلاء القول بان هذه القضية ما عادت استشراقا وانما تبشيرا، والتبشير

هو المنهج الذي يعتمده الغرب في الجانب الديني من خلال الاساءة الى الاسلام من خلال التركيز على ما يحتمل من المعنى اكثر من وجه وتفسير ما يمكن من خلاله الاساءة، ومن ثم بيان ايجابيات العقيدة المسيحية، وهذا هو التبشير، اما الاستشراق فاهداف نشوئه السياسية واضحة ويكفي في التدليل عليها الاشارة الى الفترة التي ولد فيها الاستشراق كعلم غربي له اصوله وفنونه الخاصة، وكذلك دراسة الظروف المحيطة بولادته وصولا الى الهدف والبعد السياسي الذي تضمنه واحتواه.

فقد ولد الاستشراق ونشأ في احضان الفكر الغربي الاوربي، واتخذ هذا الفكر ومنذ نشأته طريقا يختلف عن طبيعة ومنهج الفكر الاسلامي، حيث تقلب هذا الفكر بين الصراعات والخلافات وصولا الى الصراع بين المذهب العقلي لديكارت من جهة والمذهب التجريبي لجون لوك، وما ادى اليه هذا الصراع من افرازات في الفلسفة المادية التاريخية والتي اثرت سلبا على الواقع والحياة الغربية، وهذا فضلا عن (عقدة الاستعلاء) التي ظهرت في اوربا حيث «اعتادت اوربا الغربية خاصة بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي على مستوى حضاري امتاز بتفوقه المادي والحضاري، وقد تناسى مستشرقوا اوروبا الذين تأثروا ببيئتهم المستوى الحضاري اواطئ الذي كانت عليه مجتمعاتهم في العصور الوسطى»[13]، وفي ظل النهضة الاسلامية السياسية والدينية والفكرية والحضارية ظهرت حركات عدائية واضحة من العرب تجاه الاسلام، وظهرت ملامح العداء اكثر ما ظهرت ابان التقدم السياسي والعسكري والاستراتيجي للدولة الاسلامية، حيث لم يتناسى الغرب تاريخه المليئ بالتعالي والاستكبار واتباع اسلوب الهيمنة والسيطرة والاستبداد واعتماد الراي الواحد، فكان من نتيجة ذلك كله ظهور حركة اوربية غربية اخذت على عاتقها دراسة تاريخ وواقع الشرق، وكذلك دراسة الاسباب الرئيسة التي ادت الى ما عليه المجتمع الشرقي متمثلا بالدولة الاسلامية ذات الطابع العسكري والسياسي الذي ما انفك عن طبيعة هذه الدولة، وبمرور الوقت اخذت هذه الدراسات تاخذ بعدا اكثر شمولا وعمقا حيث ظهر الجانب التخصصي من قبل المقبلين على الدراسات الشرقية بدافع

من الاستكبار الغربي من جهة والكنيسة من جهة ثانية التي كانت تدعم هذا اللون من الاستعمار لما له من اهمية لا يمكن تغافلها، او تجاوزها لاسيما انه يدخل الى المجتمعات الشرقية بحجة تحقيق الفائدة وصولا الى البحث عن التغرات التي يتوهم الغرب انه من خلالها يستطيع الوصول الى مآربه وغاياته. فظهرت دراسات استشراقية في مختلف الفنون والعلوم الاسلامية كالتفسير والفقه والحديث وغير ذلك من المعارف والعلوم الاسلامية.

ففكرة الاستشراق اصبحت من الافكار المرحب بها من قبل الغرب بناء على الواقعين الداخلي والخارجي، واعني بالواقع الداخلي هو الواقع والبيئة الاوربية التي كانت مستعدة استعدادا تاما في ظل ظهور وتقدم الفكر الاسلامي وفي ظل ماضي التعالي الذي ما استطاعت اوربا التخلص منه، والواقع الخارجي وهو الظهور السياسي الجديد لدولة وضعت الفكر الاستراتيجي ضمن اولوياتها وترجمة ذلك الفكر من خلال الواقع الذي عاشه المسلمون في الفتوحات الاسلامية التي وصلت الى حد لم يكن الغرب يتوقعه.

والغرب المعاصر لم يكتم عداءه للاسلام فقد ظهرت تصريحات واضحة من قبل كبار مسؤولي الغرب ومنهم ريتشارد نيكسون وهو احد رؤساء الولايات المتحدة حيث صرح بظرورة انتهاز الفرصة من خلال التصدي للاسلام واحياء التراث الاستشراقي وتجديده[14].

ومن خلال هذه النظرة العامة نستطيع التقرير بان الاسلام في الاصل لم يعتمد على منهج الدين اللاسياسي حتى يمكن القول بان الغرب كانت اهدافه دينية بحتة، فحتى تدخل الكنيسة لا يعني ذلك، فالفكر الاسلامي هو فكر ديني وسياسي في ان واحد، وتناغم الدين مع السياسة في ذلك الوقت هو الذي جعل الغرب يستشعر الخطر المحدق به، واكرر بان الخطر الذي كان الغرب والحركات الاستعمارية الغربية تخافع وتخشاه هو تطور الفكر السياسي للاسلام، ولاجل ايقاف المد السياسي الاسلامي لابد من اهداف سياسية مضادة وبنكهة دينية ايضا، ومن هنا فنحن لا يمكن ان نغفل دور

الكنيسة مثلا في انشاء واستحداث هذا المشروع، والمستشرقون انفسهم كانوا يبحثون من خلال دراساتهم الاسلامية الدينية على امرين اثنين:

اولهما: الوصول الى السر الذي كان المسلمون حريصين في الحفاظ عليه والذي مثل السبب في تقدمهم من خلال البحث في الكتب الاسلامية المختصة وتنقيبها، وهذا يتطلب اعداد اناس متخصصين في هذه الدراسات من خلال تحصينهم علميا وثقافيا وفكريا ولغويا كي يستطيعوا فهم النصوص وتفسيرها من خلال بعدين اثنين، البعد الاول: الوصول الى الاسرار الاسلامية السياسية التي اعطت الزعامة للشرق على الغرب، والبعد الثاني هو اعطاء تفسيرات اخرى لمثل هذه النصوص لا تصب في خدمة الاسلام بقدر ما ستقدمه للغرب من مكاسب ومنافع.

وثانيهما: القضاء على الفكر السياسي الديني من خلال القضاء على مقومات الحركة السياسية الاسلامية ونشر واشاعة الافكار التي تطالب بفصل الدين عن مؤسسات الدولة، وفصله عن السياسة بشكل حتمي، لان المستشرقين ادركوا ادراكا تاما من خلال دراساتهم الخفية عن الاسلام كنظام سياسي، ان الدين هو وراء هذا النجاح وان السياسة في الاسلام هي من صلب الدين، وان الدين هو الذي يرسم ملامح السياستين الداخلية والخارجية على حد سواء، ومن هنا بدا المستشرقون ينشرون افكارهم التي تدعو الى الفصل بين المؤسسة الدينية من جهة والمؤسسة الاسلامية السياسية والعسكرية من جهة اخرى، وكان همهم من خلال هذا الفعل اقصاء الدين بشكل نهائي عن رسم السياستيين الداخلية والخارجية، ومن ثم القضاء على السياسة الاسلامية التي حققت انجازات كبيرة، وهذ ما يؤكد ان الغرب ليس هدفه الدين بشكل خاص، بل انه لا يخشى منه، الا بالقدر المتعلق بالجانب السياسي، ومن هنا كان الغرب حريصا على نشر الافكار التي تطالب بفصل الدين عن الدولة[15].

ان القول بالهدف والبعد السياسي في المجال الاستشراقي يمثل احد الاسباب لفضح السياسة الغربية تجاه الشرق، تلك السياسة التي اصبحت

فيما بعد غطاء لاهداف اخرى كالبعد الحضاري والاقتصادي ونحوه، والذي اراه ان الغرب كان ذكيا حينما نوّع دراساته الاستشراقية من خلال الدين والسياسة والحضارة والاقتصاد لسببين اثنين:

السبب الاول: تكوين فكرة تامة عن الشرق من خلال دراسة كافة الميادين التي تخدم الشرق وهذا امر مهم بالنسبة للغرب، بل ان هذه القضية تخدم الغرب في الاساس فهم الشرق ذلك ام لم يفهم، وما من شك ان تنوع ميادين الدراسة له بعد معرفي مهم، حيث من خلاله تكون الرؤيا الغربية للشرق اكثر عمقا ومن اكثر وضوحا.

والسبب الثاني: وهو الاهم هنا وهو عدم اثارة القلق في نفوس المجتمعات الشرقية، بل ومحاولة اقناعهم بان ما يقومون به من دراسات هي في الاصل تصب في مصلحتهم بالدرجة الاساس بدليل وجود دراسات تاريخية واخرى دينية واخرى حضارية، وهذا يتطلب تقديم الشكر للغرب على ما يبذله من جهود مشكورة في هذا المجال ربما عجز الشرق عنها، وكان من نتيجة ذلك انقسام الكتّاب والمفكرين العرب تجاه الدراسات الاستشراقية بين مؤيد ومعارض، فسياستهم هذه بحد ذاتها اوجدت نوعا مقيدا من التاييد لها، من خلال النظر الى النتائج والتغاضي عن الاسباب، ولكن هذا لم يمنع من ظهور كتّاب اخرين فهموا اللعبة السياسية التي اوجدت الفن الاستشراقي وادركت في الوقت ذاته ان ما جاء في دراسات المستشرقين لا يحمل بين طياته الا طابع العداء التاريخي للغرب تجاه الشرق حتى وان كان بنكهة المنفعة المسداة، يقول الدكتور سليمان دنيا في هذا الصدد «وبصدد الحديث عن الاخراج المسرف في التأنق الذي اغرمنا به اقتداء بالمستشرقين أحب ان اشير الى ان الثقة الكبيرة التي اوليناها للمستشرقين حتى اتخذنا منهم اساتذة لنا هي ثقة لم تقم على اساس سليم لاعتبارات كثيرة منها: ان الاستشراق قام في اول ما قام - على غير اساس علمي خالص - بل ارتبط بامور هي اشبه بالسياسة منها باي شئ اخر ونتيجة لذلك أعوزه عنصر اصيل من العناصر التي يتطلبها البحث العلمي، وهي النزاهة والتخلي عن الاغراض»[16]، فالمنفعة السياسية هي الاساس لنشوء

الاستعمار الاستشراقي، والسياسة الغربية اخذت على عاتقها استخدام الوسائل المتنوعة لتحقيق اغراضها الاستعمارية، فالدين مثلا لا يعدو كونه غطاء لتحقيق هذه المكاسب السياسية، فالاستشراق وان كانت له بعض المنافع المقصودة وغير المقصودة الا انه وبالدرجة الاساس كان يستخدم كل تلك المنافع ك (طعم) يصطاد به المجتمعات الشرقية وصولا الى هدم حضارتها من خلال اثارة الشبهات حول القضية الواحدة، وصولا الى زعزعة الجانب الديني لدى الفرد الشرقي ومن خلاله زعزعة الاهداف السياسية التي جاء بها الاسلام اساسا كدين ومنهج عمل سياسي استمد من الدين مقومات وجوده وبقائه.

فمتى كان الغرب حريصا على منفعة الشرق، ومتى كان همه استنباط الافكار من مصادر التشريع الرئيسة وهو الذي كان همه الوحيد محاربة الاسلام كدين ومنهج حياة.

فالقضية في نظري سياسية بحته وكل الاهداف الأخرى منشؤها السياسة، فالدين وان كان في ظاهره سبب مباشر لنشوء الاستشراق الا ان السبب الاكثر خصوصا من خلال الدين هو تضمن المنهج الديني الاسلامي للجانب السياسي ولعله في مقدمة الاهتمامات الدينية باعتباره من اهم الاهداف التي سعت اليها الشريعة الاسلامية، والدراسات المتعلقة بالجانب التاريخي هدفها هي الاخرى تحقيق المكاسب السياسية الغربية على حساب الجانب الشرقي من خلال تحديد وتحليل التغرات التاريخية في الازمان المختلفة التي مرت بها الدولة الاسلامية وتسليط الاضواء حولها وتجييرها لمصلحة التاريخ الغربي، وهكذا مع دراسة الثقافات الشرقية والحضارات الشرقية. والذي اميل اليه ان الدين هو الغطاء الذي اتخذه الغرب لتحقيق مآربه وأهدافه، فهو لم يعلن صراحة ان السياسة هي همه الاكبر وغايته العظمى، في الوقت الذي يلمح بل يصرح بالطابع الديني من خلال الدراسات المتخصصة في هذا المجال، فالدراسات القرآنية من جهة والدراسات المتعلقة بالسيرة النبوية من جهة اخرى لا تخفي الهدف الديني، ولكنها تخفي الهدف الاساس الذي استخدم الدين كغطاء للوصول اليه وهو

السياسة، وما من شك ان الصراع بين الغرب والشرق والذي كان من جرّائه ولادة الاستشراق يحمل الطابع السياسي بدون ادنى شك، فقوة المسلمين والنهضة الاسلامية والحضارية للدولة الاسلامية هي الهدف الاساس لنشوء الفكر الاستشراقي ومن هنا «حاول اصحاب الاستشراق التعرف على الشرق والتغلغل في افاقه الفكرية بدراسة آدابه وثقافته، ولهم مناهجهم واهدافهم التي تبدو واضحة من خلال مؤلفاتهم وترجماتهم وتحقيقاتهم»[17].

وعلى الرغم من بعض الكتّاب العرب لم يشر الى الهدف والبعد السياسي وانما اقتصروا على ان الفكر الديني هو الاساس الذي من جرّائه ولد الاستشراق الا ان هذا لا يمنع من ان كتّابا اخرين ادركوا اللعبة الغربية في هذا المجال، وادركوا ايضا الطعم الذي استخدمه الغرب للوصول الى غايته ومرامه، وعلى الرغم من ان هؤلاء الكتّاب لم يشيروا صراحة في تعريفاتهم للفظة الاستشراق الى البعد والهدف السياسي الا ان مفهوم السياسة يكاد يكون واضحا من خلال بيانهم لهذه اللفظة، فأحمد حسن الزيات واحمد الشرباصي ويوسف احد داغر واسحاق موسى الحسيني وغيرهم من المختصين بالدراسات الاستشراقية والتاليف في هذا الفن فهموا الاستشراق ودوافعه فهما دينيا بناء على العلوم التي قام الغرب بدراستها، ولكن هذا لا يمنع من الايحاءات السياسية التي تتضمنها تعريفاتهم للاستشراق، فعلى سبيل المثال ما ذهب اليه احمد حسن الزيات في تعريفه للاستشراق بانه العلم الذي من خلاله يقوم الغرب بدراسة الشرق من حيث العلوم المتعلقة به واللغة والادب والعادات والمعتقدات بل وحتى الاساطير التي تؤمن بها المجتمعات الشرقية، ويعزو من جهته الغرض من هذه الدراسات الى الجهل الذي كان يخيم على الغرب من جميع جهاته[18]، وهذه النظرة هي نظرة وان كان في ظاهرها عدم الاشارة ولو من بعيد الى العمق الاستشراقي والهدف الاساس والاقتصار على الاهداف الفرعية فقط، الا ان هذا لا يمنع من ان الكتّاب العرب ولاسيما المختصين بالشأن الاستشراقي قد ادركوا الخطر الاستشراقي وراء هذه الدراسات، فحرص الغرب مثلا على دراسة الاساطير الشرقية لا بد ان يكون له دوافع اكثر عمقا

وشمولا مما ذكر، بل يظهر بشكل لا يقبل الشك الغاية الاسمى وهي معرفة المجتمعات الشرقية دينيا وعقائديا وتاريخيا وحاضاريا، بل وحتى ما يتعلق بتاريخها من اساطير، وهذا القضية اخطر واكبر من ان يكون منشؤها الجهل والتخلف الغربي، وصولا الى الهدف الاساسي الذي طالما كان وما زال الغرب يحرص على اخفائه، والتركيز على المنافع التي قدمتها الدراسات الاستشراقية الى الشرق عموما والمسلمين خصوصا، واخفاء الجانب السياسي وعدم الاشارة اليه من قريب او من بعيد.

وفي نظرة اخرى لمتخصص في الشأن الاستشراقي يذهب الاستاذ احمد الشرباصي الى ابعد من هذا فيقول في بيانه للمستشرقين «المستشرقون قوم من اوربا، نسبوا انفسهم الى العلم والبحث وشغلوها في اغلب الاحيان بالبحث والتاريخ والدين، ولكل منهم لغته الاصلية التي رضع لبانها من امه وابيه ومجتمعه وبيئته، فصارت له اللغة الام كما يعبّرون فهو يغار عليها ويتأثر بها ويستجيب لموحياتها، ولكنه مع ذلك تعلّم اللغة العربية بجوار وعلومه وادابه»(19) ومن خلال هذا التعريف يظهر البعد الصحيح في فهم الاستشراق، فالدافع من دراسة اللغة والتاريخ اكبر من ان يكون دينيا او حضاريا كما يحاول الغرب ان يقول، وانما له اهدافا سياسية تظهر من خلال اختيار العلوم انفسها، فدراسة اللغة مثلا لها جانبان، جانب يهدف الى فهم الحضارة الشرقية فهما صحيحا ومن خلاله الى فهم القرآن الكريم ودراسته دراسة دقيقة وصولا الى مكنون اسراره وعظيم علومه، وجانب آخر نفسي بان يكون دارسوا هذه اللغة قريبين من المجتمعات الشرقية نفسيا وعاطفيا ليحققوا مآربهم واهدافهم، فهم لم يدرسوا اللغة العربية حبا بها ولا ايمانا بمنهجها وانما ليحققوا من خلالها ما لم تستطع الحروب فعله، فالاستشراق في نظري صورة ثانية للحروب التي تعرضت لها المجتمعات الشرقية، وما الحروب الصليبية الا دليل على هذا الكلام، وفهم ودراسة اللغة وكذا الحضارة والتاريخ الشرقي لا يمكن اغفال ابعاده السياسية، فالتبشير كاف مثلا لنشر الثقافة الدينية الغربية والمسيحية بالتحديد، ولكنّ اهداف الاستشراق اكثر عمقا من ان يكون هدفها ديني مثلا وانما هدفها في

الاصل سياسي، وغرضه الوصول الى لب الدولة الاسلامية ومنهجها السياسي الذي اعتمدت عليه اركانها دينية وعسكرية. فالمختصون في الشأن الاستشراقي لاحضوا ذلك ولمحوا اليه وادركوا الخطر المحدق بالمجتمعات الشرقية جرّاء هذه الدراسات التي لم تكن لتخلوا عن نفع - مقصود-هدفه اقناع المجتمعات الشرقية بجدوى الدراسات الاستشراقية واغراضها النبيلة، والنأي بفكر الشرق عن أي هدف سياسي محتمل، والابقاء على الاهداف الفرعية وابرزها هنا الجانب الديني، وهذا ما سيظهر واضحا من خلال تناول الاثار السياسية للفكر الاستشراقي.

الاثار السياسية للفكر الاستشراقي

ان للفكر الاستشراقي عددا من الاثار السياسية التي تؤيد البعد السياسي له والغرض الاساس لولادة الاستشراق ونستطيع اجمال اهم هذه الاثار بما يأتي:

أولا: فتح بوابة الاستعمار في العالم العربي، وذلك من خلال دراسة المجمعات العربية دراسة سياسية معمقة تمهيدا لاحتلالها فكريا وعقائديا ومن ثم عسكريا، ففكرة الاحتلال العسكري للبلدان العربية والاسلامية هو بحد ذاته نتاج لمنهج الاستشراق السياسي وهدف من اهدافه، وبالتالي قدم الاستشراق خدمة جليلة للغرب من حيث انه مكّن وساعد في احتلال الدول الشرقية، ويسّر في الوقت ذاته طرق التعامل مع البلدان المستعمرة[20]، ولعل الاكثر خطورة في هذا الجانب هو الاستحواذ السياسي الكامل على المجتمعات الاسلامية لاسيما في نقد الفكر والسياسة الاسلامية ونشر السياسة الغربية في تلك المجتمعات، وهذا ما حصل في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، حيث امتدّ البعد السياسي الى ابعد مما كان يتصور حيث «اتجه الى احداث التغيير في التفكير السياسي عند المسلمين واجبارهم على تبني النظم الاسلامية، وهذا بطبيعة الحال دور فكري قام به الاستشراق السياسي الذي نقد النظم الاسلامية ووصفها بالجمود والتخلف وعدم الصلاحية، وشرح النظم الغربية وبين محاسنها وزينها وحاول فرضها بالقوة

في كثير من الاحوال، واعد من بين المسلمين علماء تابعين للاستشراق يروجون للنظريات السياسية الغربية وينشرونها بين المسلمين»[21]. ومن هنا ندرك بداية الخطر الغربي من خلال الفكر الاستشراقي، بل ويتضح لنا بما لا يقبل الشك الاهداف السياسية المغلّفة باغلفة منوعة، وهي التي جعلت البعض من المسلمين يتبناها ويدافع عنها، وهذا هو الطعم الذي استخدمه الغرب لاصطياد الشرق من خلال السيطرة على عقول افراده وخداعهم وعدم لفت نظرهم الى الخطورة المحققة بهم من خلال الاهداف بعيدة المدى التي سعى الغرب الى تحقيقها، والتي لا اشك لحظة ان ما يعانيه العرب والمسلمون اليوم من انقسامات هي نتاج للفكر السياسي الغربي الذي كان وما زال يطمح لتحقيق هذه الغاية.

ثانيا: تشجيع الاستشراق على بث الفكر القومي، ومن خلاله الى بث التفرقة بين البلدان الاسلامية وتمزيق وحدتها الادارية من جهة والسياسية من جهة أخرى، ولعل هذه النقطة ليست عن سابقتها ببعيدة، حيث هدف الاستشراق الى قتل الروح الاسلامية التي تدعو الى التآخي ونبذ الفرقة والتناحر ودعا الى قوميات مختلفة ومتناحرة في الوقت نفسه، وما تمزيق البلدان الاسلامية من خلال الاتفاقيات الدولية المشبوهة الا صورة من صور الفكر السياسي للاستشراق، وينبغي هنا الاشارة الى معاهدة سايكس بيكو في أيار من العام 1916 حيث تعدّ مثالا على ما نقول فهي التي دعت الى تجزئة البلدان الاسلامية بدوافع سياسية مختلفة، وما من شك ان الفكر الاستشراقي قد وصل الى ذروته في هذه الفترة واخذ يترجم الافكار والاهداف التي سعى الى تحقيقها منذ ولادته، فدعا ايضا الى تقوية النعرة القومية والنزعات الانفصالية، وبالتالي اخرجها من الرابطة الاسلامية التي تتعدى الحدود الى الرابطة العنصرية، ولعل ما يمكن الاشارة اليه في هذا الصدد هو ان الاستشراق عالج تاريخ الشعوب وسعى جاهدا الى عزل تاريخ كل شعب عن الاخر تمهيدا لتحقيق الهدف السياسي بعيد المدى، وقام بتناول تاريخ كل شعب على حدة بعيدا حتى عن التاريخ الاسلامي الذي يوحّد جذور تلك الدول ويوثق علاقاتها بعضها مع البعض الاخر و«لم

يتوقف دور الاستشراق في بعث كل هذه الحركات والنظريات القومية بل اثار النزعة القومية داخل كل بلد اسلامي على حدة وذلك باثارة العصبيات القبلية والروابط العرقية»[22].

ولعل الفترة التي سبقت سقوط الدولة العثمانية كانت فترة نشطة للاستشراق السياسي، فعلى الرغم من ضعف الدولة الاسلامية انذاك، الا ان هذا لم يمنع من تدخل الاستشراق واسقاط ما بقي من نفوذ الدولة الاسلامية على ضعفها، وفي رأيي ان محاربة واسقاط الدولة الغثمانية هو ثمرة السعي الجاد لتمزيق الدولة الاسلامية ذات النفوذ القوي والتي سبق لها وان فتحت افاق الدنيا وامتد نفوذها الى اوربا، ممّا يؤكد الغاية والغرض الذي نشأ لاجله الاستشراق وهو استهداف القوة السياسية والعسكرية الاسلامية وهذا لا يمكن ان يكون الا بسياسة مضادة واحتلال بغيض[23]، وذلك من خلال استخدام الشعارات الدينية في هذا المجال، وهذا ما يعبر عنه بالغطاء الديني الذي يحقق الغرب من خلاله كامل الاهداف، فالغرب يعتقد جازما بان الدين هو الاساس لتكوين الفكر السياسي المعاصر، فهو - وهذا ما ادركه الغرب - لا يكاد ينفصل عن السياسة[24]، ولاجل ذلك كان الطابع الديني هو البارز في دراسات المستشرقين لا سيما الدراسات السياسية والاستراتيجية والعسكرية.

ثالثا: الدعوة الى تغيير النظام السياسي الاسلامي او نقد النظام الاسلامي. وهذا يظهر بما لا يقبل الشك الدور السياسي في الفن الاستشراقي، فالنظام السياسي هو النظام المستهدف من خلال التركيز عليه في دعوات واراء واقوال المستشرقين، الذين ما انفكوا يظهرون سلبيات هذا النظام، من خلال عرض الادلة الدينية وتأويلها بما يؤيد وجهة نظرهم مما يؤكد صراحة على ان الدين ليس الا وسيلة لتحقيق غاية مهمّة نشأ وولد الاستشراق لأجلها. فقد كان هم الغرب من خلال الفكر الاستشراقي النفوذ الى دواخل المجتمعات الاسلامية واضعافها سياسيا وعسكريا، واول ما يحقق اغراضهم هو ضرب الوحدة الفكرية لتلك الشعوب وتهيئتها لقبول الوصاية والاحتلال الغربي[25].

رابعا: الترويج لنشر النظم السياسية الغربية في المجتمعات الشرقية عموما والاسلامية خصوصا. حيث سعيت الدراسات الاستشراقية الى تحقيق الهدف الاسمى الا وهو اخضاع المجتمعات الشرقية والاسلامية على نحو الخصوص الى النظم الغربية في السياسة والقضاء، لتكون المجتمعات الاسلامية خاضعة بشكل او باخر للغرب من خلال الاعتماد على المناهج السياسية الغربية وكذا القضائية، ولهذا نجد مثلا ان قوانين اغلب البلدان الاسلامية هي في الاصل قوانين لدول اوربية، وهكذا مع النظم السياسية التي اصبحت تحمل الفكر الغربي، فالمجتمعات الاسلامية ومن خلال الدور الاستعماري للاستشراق تبنت وجهات نظر النظم السياسية الغربية، واصبحت هذه النظم البديل للنظام الاسلامي القائم، بل وقام الاستشراق السياسي بتشويه النظام الاسلامي السياسي من خلال اثارة الشبهات حوله وكذلك «محاولة اظهاره في صورة النظام المتخلف العاجز عن مواجهة قضايا العالم الحديث، وتقديم البديل الغربي لهذا النظام الاسلامي، وذلك باظهار النظام السياسي الغربي ومناسبته للعالم الحديث ومحاولة فرض هذا النظام على الشعوب الاسلامية بعد اسقاط الخلافة العثمانية»[26].

ومن هنا نفهم لماذا كان الغرب حريصا على اعداد الكوادر المتخصصة بالدراسات الاستشراقية، وانفاق المبالغ الضخمة من اجل اعداد كوادر متخصصة في هذه الدراسات تأخذ على عاتقها دراسة المجتمعات الشرقية دراسة معمّقة متناولة تاريخها وحضارتها، وما ذلك الا لاجل اختراق تلك المجتمعات وتدمير ذلك التاريخ وتلك الحضارة، والبحث عن الثغرات التي من الممكن النفاذ من خلالها الى الاساءة الى تلك المجتمعات وتحقيق الاغراض المختلفة لنشوء الاستشراق وعلى رأسها الغرض السياسي الذي يهدف الى القضاء على ثقافة المجتمعات الشرقية والاسلامية مرورا بالدين وصولا الى النظام السياسي والعسكري الاسلامي من خلال دراسته دراسة تنطوي على الخبث والمكر واظهاره بالصورة السيئة والقبيحة، والتي من شأنها تحقيق بعض الاغراض السياسية الغربية ومن ابرزها اظهار النظام السياسي الغربي بصورة تجعله البديل المناسب للنظام السياسي الاسلامي،

ومن ثم السيطرة السياسية على المجتمعات الاسلامية من خلال تبعيتها للنظام الغربي السياسي، وهذا هو الهدف الاساس لولادة الاستشراق، وان حاول المستشرقون اقناع العرب عموما بان هذه الدراسات هي في مصلحتهم وان الغرض منها هو تقديم النفع المادي والمعنوي لهم وتحقيق كتبهم وتراثهم واظهاره بصورة لائقة، الامر الذي جعل بعض الكتّاب العرب يثني عليهم بل ويحمد جهودهم دون ان يلتفت الى الجانب المبطّن في هذه القضية والتي تهدف وكما سبق الى هدم السياسة الاسلامية وتقويض اركان الدولة تمهيدا لاحتلالها فكريا وسياسيا وعسكريا وجعلها تابعة بشكل او باخر الى النظام السياسي الغربي، واخضاعها له، والقضاء على الدولة الاسلامية السياسية، واضعافها لتكون خاضعة الى المنهج الغربي الاوربي، ومن ثم القضاء على المخاوف الغربية من الفكر السياسي للدولة الاسلامية الذي كان من اهم اهدافه الفتوحات التي وصلت الى ما وصلت اليه، والتي ايقضت المخاوف الغربية، فكان جرّاء ذلك ولادة الاستشراق الذي وصل الى ما وصل اليه من خلال الضعف السياسي والتردي الفكري والثقافي للمسلمين.

الخاتمة

1 - الاستشراق هو علم دراسة المجتمعات الشرقية من قبل الغرب في مختلف الفنون والعلوم، الدينية والتاريخية والفكرية.

2 - ان الغرب وان قدّم بعض المنافع من خلال دراساته تلك الا اننا لا يمكن ان نحسن الظن بالغرب ودراسته، فهي وان كان في ظاهرها نفع الا انها تحمل خبثا ومكرا مبطنين.

3 - ان قوّة الدولة الاسلامية السياسية وليست الدينية هي الاساس الذي ولد لاجله الاستشراق، ولعل الاشارة الى السياسة هنا تعني الاشارة الى الدين من حيث ان السياسة الاسلامية اخذت من الدين الاساس الذي تبنى عليه النظريات السياسية وتبتنى عليه السياسة العسكرية الاسلامية.

4 - ان وجود بعض الكتّاب الذين تبنّوا ظاهر الدور الاستشراقي ودافعوا عنه

من خلال دراساتهم ومناهجهم لا يعني البتة عدم وجود كتّاب اخرين ادركوا خطر هذه الدراسات ونبّهوا الناس الى ضرورة عدم الانجراف وراء الاراء السياسية للمستشرقين لا سيما تلك الاراء والافكار المتعلقة باثارة الشبهات حول الاسلام ومصادر التشريع الرئيسة فيه.

5 - ان الغاية من الاستشراق هي غاية سياسية على الرغم من تعدد الوسائل التي استخدمها المستشرقون، دينية وتاريخية وحضارية، حيث يبقى الهدف السياسي في مقدمة الاهداف التي ولد الاستشراق من اجلها.

6 - على الرغم من عدم ايماننا باهداف الدراسات الاستشراقية الا ان هذا في نظري لا يمنع من الاستفادة من بعض الدراسات الاولية للمستشرقين مع الحذر من الانجراف خلفهم والتاثر بمنهجهم السياسي، واعني بالدراسات الاولية مثلا هو ما قام به المستشرقون من تبويب للاحاديث النبوية من خلال كتابهم (المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي)، الذي قدّم للباحثين العرب خدمة جليلة حيث وفّر عليهم الجهد الجهيد في تعقب الاحاديث النبوية والبحث عنها، وهذا ما اعني به - الدراسات الاولية - بمعنى الاكتفاء بهذا الجمع وعدم الاعتماد على الدراسات الاستشراقية في فهم ودراسة الاحاديث النبوية فضلا عن الايات القرآنية الكريمة، حيث لا يمكن الاطمئنان باي حال من الاحول الى هذه الدراسات لأن نية الاساءة الى الاسلام كنظام سياسي هي نية موجودة ومبيّتة لدى المستشرقين، مما يجعل الاعتماد على دراساتهم والايمان بنظرياتهم من الاخطاء والاخطار التي يجب على المسلمين تفاديها حفاظا على دينهم واعرافهم وسياستهم الاسلامية الصحيحة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى اله واصحابه الطيبين الطاهرين.

الهوامش:

(1) مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، عبد الله يوسف سهر محمد، ص9.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص11.

(3) المصدر نفسه، ص12

(4) لسان العرب، ج26، ص2274.

(5) الاستشراق والتاريخ الاسلامي، د. فاروق عمر فوزي، ص30.

(6) المصدر السابق، ص30.

(7) ينظر المصدر نفسه، ص35-36.

(8) ينظر المصدر نفسه، ص30؛ وينظر مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية- عبد الله يوسف سهر محمد، ص14.

(9) مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية، ص14-15.

(10) المصدر نفسه، ص15.

(11) ينظر اصول الدين الاسلامي

(12) الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي.د. محمد ابراهيم الفيومي، ص10.

(13) الاستشراق والتاريخ الاسلامي، ص27.

(14) ينظر الاستشراق رسالة استعمار، تطور الصراع الغربي مع الاسلام، محمد ابراهيم الفيومي، ص10.

(15) ينظر مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية، ص25؛ وينظر المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص51- 52.

(16) الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص209.

(17) فلسفة الاستشراق، ص20.

(18) ينظر المصدر نفسه، ص26.

(19) المصدر نفسه، ص27.

(20) ينظر اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الاسلامية، ص37.

(21) المصدر نفسه، ص37 - 38.

(22) المصدر نفسه، ص40.

(23) ينظر الاستشراق وجه الاستعمار، ص128؛ وينظر حوار الاستشراق، ص19-20.

(24) ينظر الاستشراق والاسلام، ص11.

(25) ينظر الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، ص98.

(26) اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الاسلامية، ص48-49.

المصادر والمراجع:

- اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الاسلامية.د. محمد خليفة حسن. استاذ تاريخ الاديان، كلية الاداب، جامعة القاهرة- مؤسسة عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية - الطبعة الاولى - 1997
- اصول الدين الاسلامي، د. رشدي عليان ود. قحطان الدوري،
- الاستشراق رسالة استعمار، تطور الصراع الغربي مع الاسلام.د. محمد ابراهيم الفيومي. دار الفكر العربي - القاهرة - جمهورية مصر العربية - 1993
- الاستشراق في السيرة النبوية، دراسة تاريخية لاراء (وات - بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الاسلامية_ عبد الله محمد الامين النعيم، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هيرندن- فيرجينيا - الولايات المتحدة الاميركية، 1417هج- 1997م.
- الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، د. محمد ابراهيم الفيومي، سلسلة يصدرها المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، جمهورية مصر العربية، 1414هج-1994م.
- الاسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، د. عبد العظيم المطعنى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصور، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية 1413 هج- 1992م.
- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي، د. محمد ابراهيم الفيومي، سلسلة يصدرها المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، جمهورية مصر العربية1414,هج - 1994م.
- الاستشراق والاسلام، تأليف عدد من المستشرقين، ترجمة واعداد فالح عبد الجبار، مركز الابحاث والدراسات الاستراتيجية في العالم العربي، سوريا، الطبعة الاولى 1991.
- الاستشراق والتاريخ الاسلامي، القرون الاسلامية الاولى، دراسة مقارنو بين وجهة النظر الاسلامية ووجهة النظر الاوروبية.أ.د. فاروق عمر فوزي، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، الطبعة الاولى 1998.
- الاستشراق والوعي السالب، خيري منصور، لم يذكر دار النشر ولا سنة الطبع.
- الاستشراق وجه الاستعمار، دراسة في تاريخ الاستشراق واهدافه واساليبه الخفية في الغزو الفكري للاسلام، د. عبد المتعال محمد الجبري، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الاولى 1416 هج، 1995م.
- الاسلام مستقبل اوربا، ياسر حسين، دار الامين للطبع والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة الاولى 1418 هج، 1997م.
- المستشرقون ومشكلات الحضارة، د. عفاف صبرة، كلية الدراسات الانسانية، جامعة الازهر، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية 1985.
- بحوث في الاستشراق واللغة، أ.د. اسماعيل احمد عمايرة، قسم اللغة العربية في الجامعة الاردنية، مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى 1417هج، 1996م.

- حوار الاستشراق، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب، احمد الشيخ، المركز العربي للدراسات الغربية، الطبعة الاولى 1999.
- فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربي المعاصر، د. احمد سما يلوفتش، رسالية دكتوراة 1974 م.
- لسان العرب، ابن منظور، طبعة جديدة محققة ومشكولة شكلا كاملا ومذيلة بفهارس مفصلة، تحقيق نخبة من العاملين بدار المعارف، دار المعارف، القاهرة، جمهورية مصر العربية، لم يذكر سنة الطبع.
- مصادر المعلومات عن الاستشراق، استقراء للمواقف، علي بن ابراهيم النملة، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض 1414 هج، 1993م.
- مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، عبد الله يوسف سهر محمد، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة دراسات استراتيجية، العدد 57.

Research Summary

This study aims to demonstrate the importance of the dimension and the political objective of Orientalism, where is this goal of the most important goals that represented birth true of Orientalism, The West and although he tried and is trying hard to persuade Arabs and Muslims usefulness of these studies and it is in his interest on the part of, and that there was no remote control or very political on the other, but the fact imposes the contrary, the goal of political at the forefront of goals Orientalist and it shows through the consequences of Orientalism is the most prominent war experienced by the Islamic state on the one hand and the political weakness suffered by this state, Orientalism used religion on the one hand and the history of the on the other hand to show that he intended them to the service of Muslims through research in their books and show the benefits of these books, which made some affected thought Orientalist and even defends him, this does not mean at all the lack of sensed danger Orientalist which led him to caution in the reading of the studies Orientalist, and not drift behind every word, but took side of caution because he is well aware of the political dimension in Orientalist thought, and I also know that the soft-spoken can not be aggravated, but cautious and careful in order to preserve the history, religion and Islamic identity.

بين الاستشراق والغزو الفكري

كامل حسن الدليمي

المقدمة

يبدو ومن خلال الكثير من الدراسات النقدية التي تصدت للاستشراق أن العلاقة القائمة بين الغرب والشرق علاقة غير متكافئة ويشوبها الكثير من الخلط اذا ما عرفنا ان الغرب بقواه المادية والمعنوية مكرس للسيطرة والهيمنة على المادي والمعنوي في المشرق وهنا لا يمكن التسليم بان العلاقة القائمة بين الطرفين هي علاقة تبادل المنفعة او علاقة الحوار القائم على التقريب في وجهات النظر ومن خلال نظرة قائمة على العدل والإنصاف نجد إن كل خطوة من خطوات الاستشراق محسوبة بدقة وهي ترمي إلى فرض الهيمنة المطلقة مادية ومعنوية فمادية من خلال استخدام القوى المفرطة لإخضاع أجزاء من المشرق لهيمنة هذه الدولة او تلك اما الهيمنة المعنوية فهي تتمثل بالغزو الفكري والذي غالبا ما ينزع الى تسليط الضوء على نقاط الوهل والفكر في نظريات الشرق واخضاعها لمقاييس الغرب وفق اهواء المنظرين من المستشرقين وغيرهم ولو حاولنا تتبع خريطة الاستشراق لوجدنا ووفقا لقراءتنا ان الاستشراق الفرنسي قد وضع يده على شمالي افريقيا ودفع بافكاره الى تلك الاجزاء مهيمنا هيمنة فكرية قل ما نجد معارضة لها وتكرس الاستشراق البريطاني على مساحة أوسع هي المساحة

التي خضعت للانتداب إبان الهيمنة البريطانية على أجزاء كبيرة من المشرق أما روسيا فقد تولت أجزاء مختلفة من أوربا الشرقية واستشعرت الحركة الاستشراقية بالازمة الحقيقة بعد عام 1945م حينما خضعت دول المشرق العربي والاسلامي للهيمنة الاستعمارية وظهور حركات التحرر العربي في الاجزاء الذي ذكرناها ووصول المستعمر الى مرحلة العجز عن فصل الذات الاسلامية عن الاسلام على عكس ما كان يتوقع من ان الهيمنة الجغرافية ستؤدي الى الهيمنة الفكرية المطلقة وهنا واجهت الحركات الاستشراقية خطر كبير وحصدت الفشل من وراء جهودها التي سبقت الهيمنة المادية واحتلال الارض والتغلغل القصري في اجزاء كبيرة من الوطن العربي والاسلامي وهنا تشك شعور بالاحباط والفشل بالجهود الاستشراقية وقد دعت الحركات الاستشراقية في بداية الامر الى التشكيك بالمرجعيات الاسلامية وحاولت الدس من خلال دراسات تفصيلية للواقع الاسلامي ومحاولة تفنيد افكاره وخصوصا عملها على محاولة التشكيك بالقرآن الكريم ولو احصينا المستشرقين الذي عملوا على هذا الأساس لوجدنا أن القائمة تطول غير أننا نستطيع القول بان المستشرق (كولد زير 1850هـ-1921م) وريتان وغيرهم كان لهم الدور الكبير على وضع الدراسات المناوئة للإسلام والتحذير من خطره على القوى المستعمرة وبعد النجاح الذي حققته بعض الحركات التحررية في الوطن العربي والإسلامي ظهرت أولى الدراسات النقدية للاستشراق وكان على رأس من أنجز دراسة بهذا الصدد هو ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" فضلا عن أن هناك أراء حاولت أن تتخذ من الوسطية والاعتدال طريقا لوضع الدراسات الاستشراقية خصوصا بعد ان انفلت الكتاب من قبضة المركزية الأوربية في تعاملها مع الشرق ومن خلال هذا البحث المبسط في مادته سنتطرق إلى تجذير لغوي وتاريخي للتعرف على ماهية الاستشراق ومظاهره وأهدافه معتمدين بذلك على بعض المصادر التي يقع في مقدمتها ما كتبه ادوارد سعيد في "الاستشراق" ورودنيسون مكسيم في كتابه "الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية" وكذلك احمد عبد المجيد براق في كتابه "رؤية إسلامية للاستشراق ومصادر أخرى سنوردها

كل ما دعت الضرورة للاستشهاد واقتطاف بعض الآراء التي عبرت عن هوية الاستشراق

أصل مفردة الاستشراق وشيوعها:

لو أرجعنا هذه المفردة إلى أصلها لوجدناها مأخوذة من كلمة "إشراق" ثم أضيف إليها ثلاثة أحرف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب النور والهداية والضياء، والإشراق من الشرق حيث نزلت الديانات الثلاث اليهودية والنصرانية والإسلام. ولما كان الإسلام هو الدين الغالب فأصبح معنى الاستشراق البحث عن معرفة الإسلام والمسلمين وبلاد المسلمين عقيدة وشريعة وتاريخاً ومجتمعاً وتراثاً .... الخ.

ورغم حداثة ظهور الاستشراق في الغرب إلا أن هناك تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبية المختلفة، لكن الأمر المتيقن أن البحث في لغات الشرق وأديانه وبخاصة الإسلام قد ظهر قبل ذلك بكثير، ومفردة "مستشرق" قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، فهذا آربري Arberry في بحث له في هذا الموضوع يقول "والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق)[1] كان في سنة 1638م عن طريق أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية" وفي سنة 1691م وصف آنتوني وود Anthony Wood وصمويل كلارك Samuel Clarke بأنه (استشراقي نابه) يعنى ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية[2]، وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق، ويرى رودي بارت أن الاستشراق هو "علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى أية حال فان الاستشراق بمعناه المصطلحي القريب يعني الاطلاع على ثقافة وفكر أهل الشرق من خلال عدد من المستشرقين القادمين برفقة القوات الغازية المستعمرة لدول الشرق الإسلامي وبذلك يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[3]، ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف

المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"[4]، ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى "إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية.

ولو انتقلنا إلى العرب والمسلمين الذين تناولوا هذا المصطلح نجد أن إدوارد سعيد عدة تعريفات للاستشراق منها أنه "أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلق بوجود المعرفة بين 'الشرق' (معظم الوقت) وبين الغرب" ويضيف سعيد بأن الاستشراق ليس مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي ينعكس سلباً باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية وفي فقه اللغة وفي موضع آخر يعرف سعيد الاستشراق بأنه المجال المعرفي أو العلم الذي يُتوصل به إلى الشرق بصورة منظمّة كموضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق... ويقول في موضع آخر إنّ الاستشراق: نوع من

الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق" لقد اختار الدكتور أحمد عبد الحميد غراب هـذا التعريف "دراسات 'أكاديمية' يقوم بها غربيون كافرون -من أهل الكتاب بوجه خاص- للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخاً، ونظماً، وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي"، تعريفنا للاستشراق هو كل ما يصدر عن الغربيين وأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي

الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط ومارونيين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربي، ويلحق به أيضاً ما ينشره الباحثون المسلمون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيراً من أفكار المستشرقين[5]، وكان الاستشراق ومازال يهتم بالشعوب الشرقية عموماً التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا، وعند مراجعة النشاطات الاستشراقية نجد أن هذه المناطق بدأت تخصص بدراسات خاصة بها مثل الدراسات الصينية أو الدراسات الهندية أو الدراسات اليابانية، أما الأصل فكانت كلها تضم تحت مصطلح واحد هو (الاستشراق)[6]، ولا بد من الوقوف عند تعريف آخر للاستشراق لا يرى أن كلمة استشراق ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء، والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء، وقد رجع أحد الباحثين المسلمين وهو السيد محمد الشاهد إلى المعاجم اللغوية الأوروبية (الألمانية والفرنسية والإنجليزية) ليبحث في كلمة شرق "ORIENT" فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة "تتميز بطابع معنوي وهو "Morgenland" وتعني بلاد الصباح، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة، وفي مقابل ذلك نستخدم في اللغة كلمة Abendland وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة"[7]، .في اللاتينية تعني كلمة Orient: يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية تعنى كلمة "Orienter" وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزية Orientation، و orientate تعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي"، ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمّى السنة الإعدادية Orientation، وفي الألمانية تعني كلمة Sich Orientiern يجمع معلومات (معرفة)[8]، عن شيء ما.

تعطيل مصطلح الاستشراق*

يجب أن نتوقف عند القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح استشراق أو كما قال لويس إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ، فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على محمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا ICHSANA[9] وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى (المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية ICANAS[10] وقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية (روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها)، ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق ومستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح ولعل هذا ليفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك بل هم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamists أو باحثون في العلوم الإنسانية Humanists أو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة، أما موقفنا نحن من هذا التخصص أو التخصصات فإنه يسعنا ما وسع الغربيين فإن هم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والندوات ونشر الكتب والدوريات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه.

بين الغزو الفكري والاستشراق:

نستطيع القول بان "الاستشراق" و"الغزو الفكري" صنوان لا يفترقان إذا ما عرفنا أن الغزو الفكري هو عنوان أطلق في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري الموافق الثلث الثالث من القرن العشرين الميلادي على كافة المخططات والاعمال الفكرية والتثقيفية والتدريبية والتربوية والتوجيهية وسائل التأثير النفسي والخلقي والتوجيه السلوكي الفردي والاجتماعي التي تقوم بها المنظمات والمؤسسات الدولية والشعبية من أعداء الإسلام والمسلمين بغية تحويل المسلمين عن دينهم تحويلا كليا أو جزئيا وتجزئتهم وتمزيق وحدتهم وتقطيع روابطهم الاجتماعية وإضعاف قوتهم باستعمارهم فكريا ونفسيا ثم استعمارهم عسكريا واقتصاديا استعمارا مباشرا أو غير مباشر وهذا التعريف قد وضعه "عبد الرحمن حسن جنكه الميداني" في كتابه أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها[11].

وبمقارنة مفهوم الاستشراق مع مفهوم الغزو الفكري نجد أن هنالك مشتركات في الفكر والأهداف والتوجهات من قبل الدوائر الاستعمارية بهدف الاستحواذ السياسي والاقتصادي لدول المشرق العربي والإسلامي في الوقت الذي نجد أن الاستشراق قد رافق الاستعمار لهذه الدول والغزو العسكري فان الغزو الفكري جاء نتيجة مكملة لتلمس نقاط الوهن والضعف للمنظومة الإسلامية ومحاولة اختراقها من خلال ما وضع من أفكار تعمل بخطين أفقيين لكنهما مختلفان في الاتجاه الخط الأول يعمل على أساس تشويه الفكر العربي الإسلامي ومحاولة خلط الأوراق من خلال ما يقدمه الغزو الفكري من تشكيك بالاسلام وايجاد نظرياته للحياة وتفصيلاتها تحل بديلا عن الإسلام من خلال تسفيه المبادئ الاسلامية وان هذه البدائل فاعلة من حيث يشعر المسلمين أو لا يشعرون وبالنتيجة يتخذ هذا الخط الحوار المبني على أساس الدس التاريخي في حقيقة الإسلام وقد عمل منذ أمد بعيد العديد من مفكري الغرب على اليات تهديم البنى التحتية للإسلام، أما الخط الأفقي المعاكس فهو الخط المشجع على العنف بكل أشكاله وإيجاد خلايا تحاول النيل من الإسلام وقمعه ضمن حدوده الجغرافية، وهذا ما جعل

المسلمين يشعرون بالقسوة والمظلومية وأنهم قد أدركوا ما يخطط له الغرب من خلال الوسائل التي يستخدمها سواء كانت هذه الوسائل سلمية أو غير ذلك فالدفع إلى التأسيس لما يطلق عليه الغرب بالمنظمات الإرهابية ورعايتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وان هذه المنظمات تعمل أيضا من خلال بعدين مختلفين (موالي ومضاد) فالخط الأول" الموالي" يعمل جاهدا من اجل النيل من الفكر الغربي المعادي للإسلام ماديا ومعنويا والتأثير على سلطته القائمة على أساس الهيمنة الفكرية وتفكيك العرى الرابطة، وبالتالي فان شعور الغرب بتأثير هذه المنظمات دفع إلى التأسيس لخلايا منظمة للخلايا الموالية تعمل أساسا لتشويه الإسلام ورسم الصورة السلبية له، وبعبارة أخرى فان الحركات الجهادية التحررية التي تهدف إلى مقارعة ومقاومة الخطر الفكري يقابلها منظمات من صنيعة الدوائر الاستعمارية تشوه هذا العمل الجهادي وتدس بعناصرها داخل كل تنظيم وهذه العناصر غايتها تزوير الحقائق ولنضرب على ذلك من الامثال الحية لتقريب الصورة:

لكل خلية من خلايا الجهاد الإسلامي في أي بلد يتعرض للانتهاك وسلب حقوقه فيجاهد تجد افعالا إجرامية يندى لها الجبين تمارس باسم هذه الخلية مما يشوه فعلها في نظر الآخرين فمقاومة المحتل اليهودي للأراضي الفلسطينية ومايجري من عمليات على الأرض يعبر سلبية الإسلام في الوقت الذي ترفض مبادئ الإسلام مثل هذا الفعل وكذلك في الجزائر وفي العراق وفي بقية الدول التي تحاول مقابلة العنف بالعنف، وبالتالي فان الأمر مختلط والتمييز صعب جدا، بحيث أن المتتبع للفعل على الأرض يطلق أوصافه على ما تفعله هذه المنظمات بأنها "منظمات ارهابية" تقتل وتسفك الدماء سواء على جغرافية الدول العربية الإسلامية أو حتى في أوربا وباختصار فان الغزو الفكري تسبب في إحداث شرخ كبير بين المبادئ الإسلامية السليمة التي تعد المواجهة مع الغرب دفاعا عن النفس وبين الدوائر التي أسست حاملة هوية الإسلام وهدفها النيل منه وهي تتألف من عناصر من المسلمين وغير المسلمين لضرب الإسلام في العمق فكريا وماديا حتى خلص الأوربي البسيط إلى حقيقة مفادها أن (منطلق الإرهاب في العالم

أساسه الإسلام) وهذا ما سعت إليه الدوائر اليهودية والغربية في كل مؤسساتها الموجهة ضد الإسلام والمسلمين.

وهذه عودة الى الوراء لاستحضار الوقائع التي حصلت فعلا نجد أن الاساليب تتغير لكن الاهداف ثابتة: فحينما أدرك أعداء الإسلام أن المسلمين قوة ضاربة ليس بمقدور القوى العظمى الهيمنة عليها وابتلاعها عسكريا خصوصا بعدما ظهرت حركات التحرر العربي بعد عام 1921م توجهت الدوائر الغربية إلى تجنيد فكري مناهض للفكر الإسلامي وإيجاد قواعد من المحسوبين على الإسلام للتأسيس لأفكار ونظريات جديدة ظاهرها إسلامي وباطنها (كل القوى المعادية للإسلام ومفاهيمه) أي أنها حركات زندقة واضحة ولا نريد ان نسمي هذه القواعد فهي طافية على سطح دول المشرق العربي والإسلامي (بل انها عاملة على ساحات الدول العربية بمسميات مختلفة)[12] نشطت في هذه الايام باساليب اختلفت بعض الشيء عما كانت عليه من قبل وتخوض الآن صراعا ضد الإسلام نيابة عن تلك الدوائر الاستعمارية فهي نائبة عن المؤسسة الصهيونية التي كرست جهودها لزرع شبكة من الفتن والنعرات بين المسلمين وقد رعت جهات معينة ومؤسسات قائمة تعمل بتمويل مادي ودعم لوجستي من معظم الدوائر الصهيونية المتشددة ومن الدوائر الغربية المناوئة للإسلام هذه الكيانات الداعمة كليا للكيان الصهيوني، وهنا يمكن القول ان اهداف الاستشراق ما زالت ذات الأهداف قائمة على حجة فهم الخطاب الإسلامي بدعوى التقريب، بيد أن الآليات تغيرت برفع شعارات زائفة كـ (الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتحرير العقل العربي، ورفع الحيف الذي تسببه الانظمة الدكتاتورية لشعوبها...) فأعلنت الوصاية على مصالح الشعوب العربية دون وعي هذه الشعوب بخطورة الأهداف وسوء النوايا، وخشية اتهامنا بمناصرة الانظمة الشمولية لقلنا ان ما يطلق عليه بالربيع العربي ماهو إلا "ربيع عبري" خطط له اليهود بمعونة الحكام السابقين للانظمة العربية والذين سادوا أصلا بمباركة تلك الدوائر المشبوهة موصلين العقلية العربية الى الايمان بشفقة الدوائر الغربية على مستقبل الشعب العربي وأن الفوضى السائدة ستخلق

انظمة تحقق الرفاه الاجتماعي والمساواة والواقع يشير الى خراب ودمار شامل "مادي ومعنوي" وستفرض في نهاية الامر تلك الدوائر حلولا أيسرها فرض الهيمنة السياسية والاقتصادية المطلقة، قد تغيرت الأساليب والهدف باق وسقطت وفق وجهة نظرنا نظرية العقل العربي ولنكن موضوعيين فقد نالت تلك الدوائر من الإسلام الحقيقي لإبداله بالإسلام البديل الذي يتناسب والأهداف العليا لإسرائيل ومن لف لفها، وفعلا حصدت تلك الدوائر وتحصد ثمار غزوها الفكري من خلال تهديمها للإجماع العربي أولا ثم الإسلامي عموما ولم يتبقى من الأنظمة العربية الا تلك المذعنة الموالية المستكينة الواقعة تحت رحمة رضا الكيان الصهيوني المهيمن على القرار العالمي حتى الأمريكي ومالم تصحو الشعوب العربية فان الكارثة قادمة لامحاله.

هل اليهود وحدهم؟

في استعراض تاريخي بسيط نجد أن الدوائر الاستعمارية وبعد إعلان تحرر الشرق الأوسط من الهيمنة الأجنبية بكل إشكالها ومسمياتها وسيادة الإسلام اندفع الغرب بكل قوة نحو التخريب العام للمنظومة الفكرية المهيمنة على عقلية العربي ووفقا لكل مراحل الاستشراق والغزو الفكري فشل الغرب في كسب الرهان، فالحروب الصليبية لم تحقق أهدافها في المشرق العربي ولا في المغرب العربي والغزو الاستعماري الذي أعقب الاحتلال العثماني لم يستطيع التمسك والحفاظ على ما حقق من أهداف ولم يتبقى بيد الدوائر الاستعمارية الا العمل على تهديم الإسلام من الاسلام ولو عدنا إلى بوادر ظهور الغزو الفكري لوجدنا أن اليهود يتصدرون العاملين على هذا الغزو فقد استخدموا أسلوب التحريف والدس في المنظومة الدينية الإسلامية وفشلوا في ذلك وحاولوا منذ فجر الإسلام تشويه صورته لدى العرب أنفسهم فحدثت حروب الردة ثم استخدموا وسائل النفاق في عهد الخلفاء الراشدين ولم يحصدوا إلا الفشل واستمرت المحاولات اليهودية إلى يومنا هذا ولنذكر على ذلك مثلا بسيطا من مكائد اليهود فهو من زرع الفتنة لشق الصف

الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ وأطلقوا عصاباتهم بين المسلمين حتى اكتشف فيما بعد المسلمون ان الصراع البيني هو صراع لا رابح فيه فتوحدت الدولة العربية الإسلامية وبلغت من الرقي والتقدم ما بلغته، وجاء من بعد اليهود دور المجوس الذي التقى في الأهداف مع المكر اليهودي خصوصا في القرن الأول الهجري وفشلوا أيضا لان فراسة العرب قد كشفت زيف تقربهم من الإسلام ظاهرا وإضمارهم العداء ومحاولة التهديم من الداخل وتأتي بعد ذلك حركة تنصير الإسلام التي تمثلت بالحروب الصليبية ثم اتسعت بعد ذلك دوائر الغزو الفكري اليهودية النصرانية من خلال الحملات التبشيرية الاستشراقية والتي تزامنت مع التحركات الاستعمارية ورافقت القوى الغاشمة لاحتلال دول المشرق العربي والمغرب العربي على حد سواء.

لقد جاء في كتاب لبنان في التاريخ[13] الإغراءات التي قدمت إلى المسلمين لاعتناق المسيحية عن طريق الحوار بدلا من القوة لكن الفكرة لم تحقق أي هدف يذكر ثم أسس عام 1154م لما يسمى بالرهبنة الكرملية والتي نسبت إلى جبل الكرمل في لبنان وكانت تستخدم أسلوب الإقناع والتبشير للمسيحية والدس في الإسلام ومحاولة اجتذاب اكبر عدد ممكن من المسلمين إلى المسيحية وانتشرت هذه الحركة في كل من سوريا ولبنان وأسس بعد ذلك رهبنتين جديدتين في مستهل القرن الثالث عشر وهما (الفرنسكان، والدومينكان)[14].

1 - أما عام 1230م فقد اسست عدد من الأديرة خصوصا في لبنان وفي سوريا وكذلك عام 1270 الذي شهد تصريحا خطيرا من اساقفة الدومينكان وعلى لسان وليم الطرابلسي (نريد مرسلين لا جنودا، لاسترداد الارض المقدسة) ثم استمر تعاقب الحملات التبشيرية حتى وصل العراق ومنطقة الخليج العربي بحدود عام 1870م، ولعل من ابرز المنظمات التبشيرية والبعثات الانكليزية الى العراق ومنطقة الخليج العربي بلغت بحدود 12بعثة انكليزية و42بعثة امريكية وكل هذه البعثات قد اندرجت تحت اطار:

جمعية البعثات الكنسية.

2 - جمعية الكنسية العالمية.

3 - زمالة الانجيل والبعثة الطبية[15].

وقد رصدت لهذه الجمعيات التبشيرية أموال طائلة ووفرت لها كل عوامل النجاح فقد منحت هذه المؤسسات صلاحية إنشاء المدارس والمستشفيات ودور رعاية الاطفال والمكتبات ولا نريد الخوض في تفاصيل أعداد هذه المؤسسات غير أننا نورد إحصائية قد أوردها عبد الرحمن حسن جنكنه في كتابه المذكور هذه الاحصائية تعبر عن مدى الخطر الذي تحمله هذه الحملات على العالم العربي والإسلامي فقد شكل عدد الغرباء قياسا بالمواطنين الأصليين ما يأتي:

عدد سكان البحرين: 210678 نسبة الأجانب 16%

الكويت 1,130000 نسبة الأجانب 53%

عمان 800000 نسبة الأجانب 20%

قطر 200000 نسبة الأجانب 68%

الإمارات المتحدة 800000 نسبة الأجانب 48%

مجموع السكان لهذه الدول 3,146078 نسبة الأجانب 41,8

إرادة الهيمنة في علاقة الغرب المسيحي بالإسلام

من دون الوقوف عند مؤسسة الاستشراق الحديثة، كان الإسلام برموزه المركزية القرآن والرسول، وبثقله الحضاري الروحي جزءاً من مشاغل الفكر الغربي عامة والفكر الديني المسيحي خصوصاً وهو ما يفسّر وجود تقليد معرفي عريق حديث لم ينقطع غايته رصد الدراسات الاسلامية. ولئن لم يكن الهاجس العقدي هو المحرك له ايديولوجياً دائماً على رغم وجوده، فإن مواقف أصحابه أفراداً ومؤسسات من الإسلام روحانية وحضارة قد خضعت لمستوى المعرفة السائد وتأثرت بالتقارب الجغرافي أي بتقاطع المصالح

وتضاربها وبمأسسة الخطاب الديني عبر التاريخ واستثماره سياسياً، وهو ما يفسّر وجود مواقف متباينة من الاسلام في نطاق التقليد نفسه. ولكن اللافت هو أن هذه المواقف كانت موجودة باستمرار ومتطورة بتطور المعرفة مما جعلها متناغمة مع التحولات المعرفية الرئيسية وقادرة في الوقت نفسه على التحرر بصفة طبيعية من الآراء القديمة المرفوضة اليوم من دون أن يتهم أصحاب هذا الفكر بالتناقض وبالتنكر لموروثهم[16]. ولذلك غدا الجمع بين المواقف الموغلة في العداء للإسلام والاعتداء عليه والمواقف المنادية بالانفتاح عليه فكرياً ورعوياً وحتى روحياً أمراً طبيعياً يمكن تفسيره[17].

لقد تحوّلت المواقف من النقيض الى النقيض. فوجدنا مواقف من الاسلام سلبية تتسم بالتشهير والقدح والمجادلة وأخرى حذرة فيها انفتاح محدود عليه وعلى غيره من الأديان مشروط الى جانب المواقف التي سعى أصحابها الى البحث عن معنى الأديان عامة والإسلام خاصة ضمن تدبير الله الخلاصي، مما أدى شيئاً فشيئاً إلى الاعتراف بوجود قيم ايجابية في الاسلام ممكن ان تؤدي بأصحابها الى الخلاص الذي قد يكون موجوداً خارج الكنيسة لا داخلها بالضرورة كما ساد طوال قرون خطأ، والى الاقتناع بضرورة التحاور معه قصد بناء روحانية حديثة متكافئة متضامنة كونية من دون مساومة أو تنازل أو تنازع. ولم يبلغ الفكر المسيحي هذه المرحلة الا بعد ان استفاد من المعارف الحديثة وراجع على ضوئها تراثه مراجعة نقدية أليمة أحياناً ولكنها مفيدة في كل الحالات. فأدرك ان الموقف الجدلي لا يعبّر الا عن قلب تعاليم المسيح وتعديل رسالته بل تشويهها وهو مرتبط بالمبشرين الذين فكروا في الآخر انطلاقاً من الذات وفي الأديان والحضارات انطلاقاً من المسيحية ومن قيم الغرب مما جعلهم يغلبون هاجس تعميد الأمم على تعليم يسوع المركزي المحبة ويطاردون المغاير المختلف عوض الانفتاح عليه والتحاور معه. ولذلك لم يعد هذا الموقف متناغماً نسقياً ولا مقبولاً مسيحياً. فلم يدع المسيح الى محبة الآخر إلا إذا أصبح مسيحياً بل دعا الى محبته في ذاته ولذاته. ولذلك وجب التخلص من هذا الموقف بسرعة احتراماً للذات ولتعاليم المسيح نفسه وإلا أصبحت المسيحية تعلة ومبرراً لاستعباد

الآخرين وهذا أمر مرفوض اخلاقياً ويتعارض وتعاليم يسوع الصريحة[18].
فلا بد إذاً من التمييز بين الأديان منظومات روحية والأبنية الثقافية الحاضنة لها ولا بد من تجاوز عقلية التبشير المستندة الى اخلاقيات يرفضها المسيح والتنميط والمناداة بالحقيقة الواح الوحيدة الى المناداة بالاختلاف والتميز والنسبية قيماً أساسية يستدعيها الدين ذاته لا الحداثة ومن شأنها أن تسهم في تعميق معنى المسيحية وجعلها متناغمة مع غايات مؤسسها وفي الوقت نفسه أداة تواصل مع الروحانيات المغايرة في المستوى العملي الرعوي وسبيلاً نحو الحرية في مجال البحث والعلم[19].

وبقطع النظر عن آليات الاستدلال المستعملة في تحيين المسيحية وتحديثها ومدى اتساقها نسقياً ووضوحها ايديولوجياً، فإن الفكر المسيحي بقسميه الرئيسيين الكاثوليكي والبروتستانتي قد تمكن على رغم الاختلاف في تمثّل رسالة عيسى من صوغ مسيحية حديثة متفاعلة مع القيم الكونية السائدة ومجذرة للحرية بمختلف مجالاتها. وقد آل مسار الفكر البروتستانتي والكاثوليكي في مجال العلاقات مع المسلم المغاير الى نتيجة واحدة. فنادى الآباء الكاثوليك في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962 - 1965) الى الحوار مع المسلمين في البيان الشهير المتعلق بعلاقة الكنيسة بالأديان الأخرى وفي الدستور العقدي المتعلق بالكنيسة في عالم اليوم. فقطعوا على الأقل في الظاهر مع التقليد الذي ساد منذ بطرس العجائبي (نحو 1092 - 1156) وريمون ليل (نحو 1235 - 1315) وسعوا الى تنزيل الاسلام في تاريخ الخلاص والتاريخ النبوي متجاوزين بعض التيارات المختزلة له. مما أدى الى تجديد صورته وإخراجه من القوالب الذهنية التي حشر فيها. ولئن كان مارتن لوثر (ت 1546) قد اعتبر البابا والإسلام عدوين لدودين للمسيح وللكنيسة المقدسة وسوّى بينهما من أجل مقاومتها معاً عندما اعتبر الإسلام مرادفاً للخطيئة والبابا مرادفاً للإسلام[20]، فإن اللاهوت البروتستانتي برافديه الانكلوساكسوني والقاري قد استطاع بدوره أن يجدد النظرة الى الاسلام ويتحرر نسبياً من المسوّغات اللاهوتية التي بها برر ضرورة تبشير المسلمين واعتبارهم قصراً في حاجة الى دروس تدارك ودعم. فكان التغيير شبه كلي:

من ضرورة تبشير المحمديين وإنكار وجودهم الى ضرورة الاعتراف بهم وواجب التحاور معهم.

صور وأهداف الاستشراق

من خلال بحث معمق وتحر دقيق لحقائق الاستشراق تطالعنا صور مشوهة قد نقلها المستشرقون عن الإسلام فاعتمدها شعوبهم وتلقتها عن طريقهم وبنت على أساس ذلك أفكارها وقناعاتها ولعل من اخطر هذه الحروب الحديثة التي دارت بين الإسلام والمستشرقين هي تلك الوفود التي قدمت إلى الأراضي العربية الإسلامية تحت عناوين مختلفة ووظائف معينة مكرسين جهودهم لدراسات معارف الإسلام ولا توجد حملة من هذه الحملات إلا وكان اليهود طرفا فيها يعاونهم في ذلك الشيوعيون والمنافقون والملحدون وسائل الكفرة كما يقول ذلك جنكنة[21]. ولعل من ابرز هذه المهمات الذي قدم من اجلها هؤلاء:

1 - التشكيك بالإسلام وعقائده وعباداته ونظمه وأخلاقه وعالميته وتبنيه لأفكار القمع وتغييب الحقوق والسلب والاستحواذ والنهب لأموال الناس من خلال استعراضهم لمجمل الفتوحات الإسلامية إبان رقي وتعاظم الشأن الإسلامي وشيوعه وان مجرد التشكيك بهذه الثوابت قد يغري بعض المسلمين ويوقعهم في شرك الشك وبذلك يحققون مكسبا كبيرا بكسبهم لعناصر محسوبة على الإسلام وميولها مع بهرجة الأفكار التي يحملها هؤلاء.

2 - الأسر الفكري من خلال إشاعة أفكار ومعارف مزيفة تتخفى وراء أقنعة وثياب الإسلام غير إنها ترمي في حقيقتها إلى الإيقاع بأكبر عدد ممكن من المسلمين فكريا للتأسيس لقواعد انطلاق بغية هدم المنظومة الإسلامية وان مجرد الهيمنة على عواطف وميول الأجيال هو كفيل بالتأسيس لثقافة جديدة بعيدة عن ثقافة الإسلام وان اضعف الأماكن التي يمكن دخول هؤلاء من خلالها إلى شريحة الشباب العربي المسلم بجنسيه هي الغرائز والشهوات والاهواء التي تجرف الركائز الفطرية في

ذهنية المسلم وتجره باتجاه اشباع غرائزه على حساب الثوابت الإسلامية التي قننت هذه الغرائز وحددتها من خلال اطر تحفظ كرامة الإنسان.

3 - محاولة تشظية الإسلام من خلال زرع الفرقة والفتنة الدينية والطائفية وتبني أفكار فرق محسوبة على الإسلام لكنها تأتمر من الداخل بأوامر الجهات الداعمة لها وبذلك تتمكن من عملية التفكيك للأسرة الإسلامية بتعدد الفرق ومناهجها.

4 - متابعة الأعراف والتقاليد الإسلامية المحددة لتصرفات المسلم ووصمها بالتخلف وتشجيع كل ما هو خارج عن هذه التقاليد من خلال إيجاد بدائل تعد في نظر المعجبين بها هي أكثر انفتاحا وتخليصا لهم من ما يعدوه قيدا وفق الشرعة والعرف الإسلامي فيدب الفساد والخراب الفكري والأخلاقي لأجيال يعول عليها أصحاب المؤسسات العاملة على تخريب الإسلام في إنهم سيتمكنون من تحطيم بنيته التحتية بتحطيم هذه الأجيال.

5 - إيهام المسلمين بان التطور التكنولوجي والاقتصادي والفكري مرتبط بالتخلص من الهيمنة الدينية أو من سلطة الدين أن صح التعبير وانه لا تقدم ولا تطور في ظل هيمنة المؤسسة الدينية وهذا ما تدعو له كافة المؤسسات التي تأخذ على عاتقها نخر الإسلام وتهديمه من الداخل وقد نجحت في مطلع القرن التاسع عشر والقرن العشرين بالتأسيس لشبكات مرتبطة مع بعضها تدعو لهذه الأفكار وتروج لها وهذا ما يحصل في عالمنا العربي الإسلامي اليوم فقد انتشرت على خريطة العالم العربي الإسلامي أحزاب وتكتلات ترفع الشعارات الإسلامية وتتلبس الثوب الديني لكنها تضمر العداء والعدوانية للإسلام وهذا ما يخالف خطابها المعلن والشاهد على ذلك أن معظم الدول العربية في الحاضر لا تخلوا مطلقا من حزب أو تجمع أو كيان يتبنى الفكر الإسلامي في ظاهره وحينما تؤول إليه السلطة السياسية يعلن عن عداءه للإسلام.

نماذج دراسة الاستشراق:

إن أبرز نموذج لدراسة الاستشراق الأوروبي هو الاستشراق الإنجليزي لكونه الأقدم والأعرق والأكثر إنجازاً والأكبر حجماً في مجال ظهور المستشرقين، وقد تنوعت أنماط ومناهج الاستشراق الديني، وأهم المستشرقين فيه هم يوحنا الدمشقي (680-750م) وبطرس المبجل (1092-1156م) وريموند لول (1235-1316م) في فترة العصور الوسطى، وكل واحد منهم يمثل مرحلة مهمة على صعيد دراسة الشرق والإسلام بدأت مع الأول الذي دخل في مجادلات مع المسلمين، أما الثاني فقد أنجزت تحت رعايته أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم عام 1143م في دير كلوني في جنوب فرنسا، وارتبط الثالث بإقرار مجمع فينا الكنسي إنشاء كراسي لدراسة اللغة العربية في كل من باريس وبولونيا في عام 1312م، والهدف المشترك بين جهود الرجال الثلاثة هو دراسة الإسلام بهدف محاولة نشر النصرانية، وإنكار الرسالة المحمدية.ثم أعقبته دعوات أخرى في الاتجاه نفسه مثل كتابات همفري بريدو (1648-1724م) وسيمون اوكلي (1648-1720)[22].

ثم تبعه في القرن التاسع عشر حيث شهدت بريطانيا المزيد من السيطرة الاستعمارية على الأراضي الإسلامية، وتجلت الفرصة سانحة أمام المبشرين لينقضوا على البناء الإسلامي وأبرز المستشرقين الويز شبنكلر (1813-1893)، ووليم ميور (1819-1900)، وكتب آخرون ماركو ليوث (1858-1940) ودنكان مكدونالد (1863-1942) وأبرزت مجلة ظُل تحت إشراف صموئيل زويمر منذ عام 1911 حيث طغت عليها فكرة أن الإسلام بات يلفظ أنفاسه الأخيرة[23] وشهد القرن التاسع عشر اهتماماً أوروبياً بالشرق، وأسماء معروفة في دراسة الشرق ولغاته وحضارته بفعل دوافع سياسية مثل:

1 - "هنري بالمر" وريتشارد بيرتن وتشالز دوتي والأول (1840-1883) درس الجغرافية والطبيعة البشرية لصحراء سيناء بعد احتلال إنكلترا لمصر عام 1882، وظهرت دراسات جغرافية مثل دراسة كتشنر، وكلود

كوندر ,وكي لسترينج، وريتشارد بيرتن (1821-1890) له مصالح تجسدت عبر بلاده في مناطق الوطن العربي وخاصة الجزيرة العربية، وعمل ضابطاً عسكرياً في الهند، ثم عمل في خدمة بلاده في مصر، وقام برحلات في الجزيرة ونشر وصفاً لها في كتابة (الحج إلى المدينة ومكة)، أما دوتي (1843-1926) فقد درس الجغرافية الخاصة بشبه الجزيرة العربية من خلال رحلاته، ونشر بعد عودته إلى إنجلترا كتابة (رحلات الجزيرة العربية) معلومات تفصيلية عن مناطق لم يعرفها الإنجليز.

2 - ديفيد هوكارث (1862-1927) فكان أميناً لمتحف أكسفورد، وعمل في الحرب العالمية الأولى في السياسية البريطانية في المنطقة العربية وتولى رئاسة (المكتب العربي) في القاهرة وأدى دوراً كبيراً في التنسيق بين القوات العربية والإنجليزية في الثورة العربية الكبرى عام 1916، ووضع كتابة (اختراق الجزيرة العربية) وهو دليل مهم للسلطات الإنجليزية في معرفة المنطقة.

إن هذا النوع من الاستشراق وجهود المستشرقين جاء تعبيراً واضحاً عن الاستشراق السياسي الإنجليزي مع كتابات كبار الإداريين البريطانيين الذين سجلوا فيها تجاربهم في حكم المستعمرات البريطانية ومنها العربية والإسلامية مثل

1 - اللورد كيرزون، واللورد كرومر، وارنولد ويلسن، وكلهم عملوا تحت راية مؤسسة مهمة هي في (الجمعية الآسيوية الملكية لآسيا الصغرى)[24] وهذا عد منهج من مناهج الاستشراق.

الاستشراق الأدبي:

أما المنهج الآخر فهو الاستشراق الأدبي، وجذوره في المؤثرات الشرقية في كتابات البريطانيين، والأدب الإنجليزي في حكايات كانتربري، ومسرحيات العصر الإليزابيثي، و(عطيل) لشكسبير، وهو استشراق أدبي خالص، ومارلوا في مسرحية (تيمور لنك) ثم ازدادت الحركة الأدبية

الإنجليزية في الحركة الرومانتيكية إبان القرن الثامن عشر، وأدت ترجمات ألف ليلة وليلة والحكايات الشرقية أثرها في الأدب والرواية والإنجليزية، ونقل الروائي الإنجليزي السير والتر سكوت وروايته الشهيرة (الطلسم) ثم أثر المعلقات والشعر العربي حيث ترجمت إلى الإنحليزية على أيدي المستشرقين مثل وليم جونز، ثم أعادها ويلفرد بلنت ونظمتها زوجته الليدي إن بلنت ،وترجمة رباعيات الخيام لإدوارد فيتر جيرالد في الآثار الخالدة في الأدب الإنجليزي[25].

الاستشراق الأكاديمي:

أما الاستشراق الأكاديمي فهو المنهج الأرصن والأهم، وكل الأنماط السابقة والمناهج إنما ترجع في نشأتها إليه، فغالباً ما يتلقى المستشرق السياسي أو الديني وإلى حد ما الأدبي عملية إعداد تمهيدية أساسية على أيدي نظيرهم الأكاديمي مثل بالمر أستاذ العربية في جامعة كبمردج (1871-1882) وكارث وماركوليوث وغيرهم، ويعود الاستشراق الأكاديمي إلى عام 1632 عندما قدم الإنجليزي ورئيس بلدية لندن لاحقاً توماس ادامز منحة مالية إلى جامعة كمبردج لتأسيس كرسي للعربية فيها، ثم بعد أربع سنوات وليم لود رئيس أساقفة كانتربري حذا حذو آدمز حينما قدم منحة مماثلة لإقامة منحة مماثلة لإقامة كرسي للعربية في أكسفورد[26]، ومنها تعاقب أساتذة العربية في كمبردج وأكسفورد حتى الوقت الحاضر وأول من شغل كرسي كمبردج هو إبراهيم ويلوك ولكن كان عمله متواضعاً في مجال البحث، أما بوكوك (1604-1691) فقد درس تاريخ العربية في انجلترا وخلال القرن السابع عشر، وكان عمله غزيراً لمعرفته بالعربية والتأليف ونشر لامية العجم للطغرائي، ومختصر تاريخ الدول لابن العبري وغيرها .ثم خلفه ادموند كاستل (1606-1685) وكان أكثر نشاطاً من سابقيه وألف قاموساً مشتركاً لعدد من اللغات الشرقية، وظل يعمل ثمانية عشر عاما من العمل المضني، وكتب عام 1655 (مقدمة لقراءة اللغات الشرقية) وهو قواعد لدراسة اللغات الشرقية.

وظهر في القرن التاسع عشر في عالم الاستشراق الإنجليزي أسماء كبيرة مثل ادوار لين، ووليم رايت، وانطوني بيفان، والأول كتب كتابة الشهير (طبائع المصريين وعاداتهم وشمائلهم في العصر الحديث) وصف مصر بالاعتماد على الملاحظة المهمة من خلال رحلاته 1833-1834، 1834-1835، وله القاموس العربي، والإنجلزي، مكث سبعة وعشرين عاماً في إعداده واستند فيه على تاج العروس للزبيدي»[27].

أما رايت (1840-1889) فقد درس في الجامعات الإنجليزية في ليون على أيدي رينهارت دوزي، ثم أصبح أستاذاً للعربية في لندن، ودبلن، ثم أستاذ كرسي توماس آدمز في كمبردج، ونشر نصوصاً عربية مثل الكامل في اللغة والأدب للمبرد، ونفخ الطيب للمقري، وترجمة رحلة ابن جبير إلى الإنجليزية وكتابة النحو العربي أما انطوني بيفان (1859-1933) فقد درس العبرية ثم اللغات السامية في ترنتي في كمبردج، وعام 1893 أصبح أستاذ كرسي اللورد مونير وبقي حتى وفاته حيث درس التاريخ العربي القديم[28].

الاستشراق الأكاديمي وسماته:

إن أهم سمات النشاط الأكاديمي الاستشراقي الاهتمام باللغة العربية أو أحد أهم السمات اللغات السامية ,وتعمق مع حركة النقد للنصوص في العهد القديم خلال القرن التاسع عشر، وأن الكتاب المقدس وكأنه وثيقة تاريخية يجب أن تخضع للنقد والتحليل. ولم يصبح للدراسات الإنسانية حقل خاص به إلا في مطلع القرن العشرين على أيدي المستشرق الألماني كارل هاينريش وبيكر والهولندي ستوك هور خروينة والنمساوي اكناس كولدزيهر[29].

وظهر ماركو ليوث كمستشرق ديني وسياسي، ثم إدوارد كرانفيل ثم رينولا ألن ينلكسون (1868-1945) وتم دراسة قضايا التصوف ودراسة خصائصه الإسلامية وكتبت عن التصوف ترجمات لابن عربي، والعطار وجلال الدين الرومي[30].

وهكذا فإن مجالات ومناهج الاستشراق والمستشرقين تجعل أمام الباحث العربي أو الإسلامي ضرورة التسلح بالمعرفة التاريخية والخبرة الأكاديمية لكي يدرس بدراية ووعي وعمق مناهج المستشرقين والتعامل مع الأكاديميين منهم لكي يكون أكثر موضوعية وقدرة، ولذلك يخضع الآن تعريف أكثر عمقاً وعلمية للمستشرق فهو من تعلم العربية، ودرس الشرق وتخرج من جامعة أكاديمية حين ذاك يصبح في مصاف المستشرقين الأكاديميين الذين يمكن التعامل معهم فكرياً ودراستهم علمياً والرد عليهم أكاديمياً.

مناهج المستشرقين

من الصعب أن نجمع المستشرقين كلهم في بوتقة واحدة ونزعم أن منهجهم كان واحداً في كل الأزمان والأوقات وفي كل الموضوعات التي تناولوها، ولكن تسهيلاً لهذا الأمر فيمكن إجمال هذه المناهج التي يشترك فيها عدد كبير من المستشرقين قديماً وحديثاً في تناول العلوم الإسلامية عموماً.

1 - محاولة رد معطيات الدين الإسلامي إلى أصول يهودية ونصرانية

وهذا الأمر يتمثل في كثير من الكتابات حول الوحي وحول القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ويقول في ذلك عماد الدين خليل نقلاً عن جواد علي "إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين أو من الخريجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردها إلى أصل نصراني..."[31] وقد ذكر طيباوي في دراسة أن عدداً من المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية يعتقدون بذلك ومنهم على سبيل المثال مونتجمري وات وبرنارد لويس وغيرهم[32] وانظر أيضاً البحث الذي كتبه التهامي نقرة بعنوان 'القرآن والمستشرقون[33].

2 - التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف:

دأب المستشرقون عموماً على التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف من خلال الزعم بأن "الحديث لم يدون وقد نقل شفاهاً مما يستوجب في نظرهم عدم صحة الأحاديث[34] والأمر الثاني في نظرهم كثرة الوضع في الحديث، والأمر الثالث اتهام المستشرقين للفقهاء بوضع الأحاديث وتلفيقها "لترويج آرائهم واختلاق الأدلة التي تسند تلك الآراء[35].

3 - البحث على الضعيف والشاذ من الروايات:

يقول جواد علي "لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ ولو كان متأخراً، أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوزه، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك[36].

وهذا الأمر مشهور إلى حد كبير فهم يذهبون إلى الكتب التي تجمع الأحاديث وبخاصة مثل كنز العمال وغيرها من الكتب التي لا يرد فيها تصحيح أو تخريج للأحاديث، وقد كتب باحث بريطاني عن فتح المسلمين قسطنطينية بأنه وردت أحاديث عن أن الذي سيفتحها سيكون اسمه اسم نبي ثم لما لم تفتح ادعى أن الأحاديث لا تصح لأن تكون مصدراً، أما أنه لم يعرف صحة الحديث من عدمه فأمر لا يهمه وهو الذي يدعي العلمية والنزاهة.

4 - الاهتمام بالفرق والأقليات وأخبار الصراعات والبحث عن الوثنيات والتاريخ السابق لبعثة الرسول ﷺ:

كثرت كتابات المستشرقين عن الفرق كالشيعة والإسماعيلية والزنج وغيرهم من الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي وأعطوها من المكانة والاهتمام أكثر مما تستحق، بل إن هناك من كتب عن المنافقين في عهد

الرسول ﷺ وأطلق عليهم لقب المعارضة لإعطاء ما قاموا به من عداوة لله ولرسوله شرعية. وحصل بعضهم على درجة الدكتوراه في بحوث حول هذه الفرق.

5 - الخضوع للهوى والبعد عن التجرد العلمي:

يقول الدكتور عبد العظيم الديب "فالمستشرق يبدأ بحثه وأمامه غاية حددها، ونتيجة وصل إليها مقدماً، ثم يحاول أن يثبتها بعد ذلك، ومن هناك يكون دأبه واستقصاؤه الذي يأخذ بأبصار بعضهم..."[37].

6 - التفسير بالإسقاط

يشرح الدكتور الديب هذا الخطأ المنهجي بأنه "إسقاط الواقع المعاصر المعاش، على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم[38]، فمثلاً واقع الغربيين يدل على تنازعهم على السلطة وإن كان الأمر يبدو في الحاضر انتخابات وحرية اختيار ولكن الحقيقة أن من يملك المال يستطيع أن يصل إلى الأصوات حتى صدر في أمريكا كتاباً بعنوان 'بيع الرئيس' وكتاباً آخر عن 'صناعة الرئيس' فجاء المستشرقون إلى بيعة الصديق رضي الله عنه فصوروها على أنها اغتصاب للسلطة أو تآمر بين ثلاثة من كبار الصحابة هم والله أنقى البشر بعد الأنبياء والرسل وهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة عامر بن الجراح رضي الله عنهم أجمعين فزعموا أن هؤلاء الثلاثة تآمروا على أن يتولوا الخلافة الواحد تلو الآخر. وذكرت كذلك أنهم سموا المنافقين بالمعارضة وغير ذلك من الإسقاطات التي تدل على سوء طوية وخبث وبعد عن المنهج العلمي[39].

7 - المنهج الانتقائي وإثارة الشكوك في معطيات السنة والتاريخ:

عرف عن كثير من المستشرقين في كتاباتهم حول السيرة النبوية الشريفة

وحول التاريخ الإسلامي أنهم ينتقون بعض الأحداث والقضايا ويكتبون عنها ويهملون غيرها كما أنهم يشككون في أمور من المسلمات لدينا في التاريخ الإسلامي فمن ذلك أنهم كما قال د. محمد فتحي عثمان "لقد غالوا في كتاباتهم في السيرة النبوية وأجهدوا أنفسهم في إثارة الشكوك وقد أثاروا الشك حتى في اسم الرسول ﷺ ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده[40].

التحريف والتزييف والادعاء

قام بعض المستشرقين بتحريف كثير من الحقائق التي تخص الإسلام ورسالته وتاريخه فمن ذلك مثلاً أن بعضهم أنكر عالمية الإسلام وبخاصة فيما يتعلق برسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والأمراء خارج جزيرة العرب كرسائله إلى هرقل والمقوقس وكسرى، وإنكار عالمية الرسالة الإسلامية يظهر فيما كتبه جوستاف لوبون في كتابه 'تاريخ العرب' حيث زعم أن الرسول ﷺ رأى أنه كان لليهود أنبياء وكذلك للنصارى فأراد أن يكون للعرب كتاب ونبي، وكأن الرسالة والنبوة أمر يقرره الإنسان بنفسه.

أما التزييف فأنقل ما أورده الدكتور الديب عن رواية عن أموال الزبير بن العوام رضي الله عنه فقد أورد ديورانت هذا الخبر "وكان للزبير بيوت في عدة مدن، وكان يمتلك ألف جواد وعشرة آلاف عبد..." والخبر كما أوردته المصادر الإسلامية الموثقة هو كالآتي "كان للزبير ألف مملوك يؤدون إليه خراجهم كل يوم، فما يُدخل إلى بيته منها درهماً واحداً، يتصدق بذلك جميعه" وفي مناقشة الخبر أوضح الديب أن المستشرق أضاف ألف جواد أقحمها في الخبر وليس لها أساس ثم إن في الخبر أن الزبير رضي الله عنه يتصدق بكل دخلهم لا يدخل بيته منها شيء فلم يورده فهل هذا من الأمانة العلمية؟[41] اعتماد مصادر غير موثوقة لدى المسلمين، ومن العيوب المنهجية في الدراسات الاستشراقية أنهم يعمدون إلى المصادر غير الموثقة عند المسلمين فيجعلونها هي المصدر الأساس لدراساتهم وبحوثهم ومن ذلك أنهم يرجعون إلى كتاب مثل كتاب 'الأغاني' للأصفهاني فيجعلونه

مرجعاً أساسياً في دراساتهم للتاريخ الإسلامي وللمجتمع الإسلامي. ويركزون على ذلك رغم عدم رصانة ما يعتمدون.

الخاتمة

للاستشراق اهداف عديدة منها الهدف الديني إن كنّا أخذنا بالقول إن الاستشراق بدأ بتشجيع من الكنيسة ورجال الدين فإن الاهتمام الديني يعد أول أهداف الاستشراق وأهمها على الإطلاق. فعندما رأى النصارى وبخاصة رجال الدين فيهم أن الإسلام اكتسح المناطق التي كانت للنصرانية وأقبل كثير من النصارى على الدين الإسلامي ليس لسماحته فحسب ولكن لأنه بعيد عن التعقيدات وطلاسم العقيدة النصرانية، ولأنه نظام كامل للحياة. كما أن رجال الدين النصارى خافوا على مكانتهم الاجتماعية والسياسية في العالم النصراني فكان لابد أن يقفوا في وجه الإسلام حيث إنه ليس في الإسلام طبقة رجال دين أو أكليروس كما في النصرانية. فغاية الهدف الديني هي معرفة الإسلام لمحاربته وتشويهه وإبعاد النصارى عنه، وقد اتخذ النصارى المعرفة بالإسلام وسيلة لحملات التنصير التي انطلقت إلى البلاد الإسلامية، وكان هدفها الأول تنفير النصارى من الإسلام. ولذلك فإن الكتابات النصرانية المبكرة كانت من النوع المتعصب والحاقد جداً حتى إن بعض الباحثين الغربيين في العصر الحاضر كتب نقداً عنيفاً لاستشراق العصور (الأوروبية) الوسطى من أمثال نورمان دانيال في كتابه الإسلام والغرب. فقد كتب دانيال أن أسباب حقد النصارى وسوء فهمهم للإسلام مازال بعضه يؤثر في موقف الأوروبيين من الإسلام بالرغم من التحسن العظيم الحديث في الفهم والذي أشاد به بعض المسلمين، وكتاب ريتشارد سوذرن صورة الإسلام في العصور الوسطى كان لأوروبا أن تنهض نهضتها دون أن تأخذ بأسباب ذلك وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية.فقد رأى زعماء أوروبا " أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته"وبالرجوع إلى قوائم الكتب التي ترجمت إلى اللغات

الأوروبية لعرفنا حقيقة أهمية هذا الهـدف من أهداف الاستشراق فالغربيين لـم يتركوا مجالاً كتب فيه العلماء المسلمون حتى درسـوا هذه الكتابات وترجموا عنها، وأخذوا منها.وقد أشار رودي بارت في كتابه عن الدراسات العربية الإسلامية -إلى إمكانية أن تقوم الأمة الإسلامية في العصر الحاضر بدراسة الغرب فيما يمكن أن يطلق عليه علم الاستغراب فإن المسلمين في نهضتهم الحاضرة بحاجة إلى معرفة الإنجازات العلمية التي توصل إليها الغرب عبر قرون من البحث والدراسة والاكتشافات العلمية والاستقرار السياسي والاقتصادي.

الهدف الاقتصادي التجاري عندما بدأت أوروبا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية وكانت في حاجة إلى المواد الأوليـة الخام لتغذية مصانعها، كما أنهم أصبحوا بحاجة إلى أسواق تجارية لتصريف بضائعهم كان لا بد لهم أن يتعرفوا إلى البلاد التي تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقاً مفتوحة لمنتجاتهم، فكان الشرق الإسلامي والدول الأفريقية والآسيوية هي هذه البلاد فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها، ولم يتوقف الهدف الاقتصادي عند بدايات الاستشراق فإن هذا الهدف ما زال أحد أهم الأهداف لاستمرار الدراسات الاستشراقية، فمصانعهم ما تزال تنتج أكثر من حاجة أسواقهم المحلية كما أنهم ما زالوا بحاجة إلى المواد الخام المتوفرة في العالم الإسلامي، ولذلك فإن بعض أشهر البنوك الغربية (لويد وبنك سويسرا) تصدر تقارير شهرية هي في ظاهرها تقارير اقتصادية ولكنها في حقيقتها دراسات استشراقية متكاملة حيث يقدم التقرير دراسة عن الأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية للبلاد العربية الإسلامية ليتعرف أرباب الاقتصاد والسياسة على الكيفية التي يتعاملون بها مع العـالم الإسلامي.

الهدف السياسي الاستعماري لقد خدم الاستشراق الأهداف السياسية الاستعمارية للدول الغربية فقد سار المستشرقون في ركاب الاستعمار وهم كما أطلق عليهم الأستاذ محمود شاكر -رحمه الله- " حملة هموم الشمال المسيحي- فقدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التي رغبت الدول

الغربية في استعمـارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها، وقد اختلط الأمر في وقت من الأوقات بين المستعمر والمستشرق فقد كان كثير من الموظفين الاستعماريين على دراية بالشرق لغة وتاريخاً وسياسة واقتصـاداً، وقد أصدر - على سبيل المثال- مستشرق بريطاني كتاباً من أربعة عشر مجلداً بعنوان: (دليل الخليج: الجغرافي والتاريخي) وكان الموظف الاستعماري لا يحصل على الوظيفة في الإدارة الاستعمارية ما لم يكن على دراية بالمنطقة التي سيعمل بها. واستمر الارتباط بين الدراسات العربية الإسلامية وبين الحكومات الغربية حتى يومنا هذا بالرغـم من أنه قد يوجد عدد محدد جداً من الباحثين الغربيين دفعهم حب العلم لدراسة الشرق أو العالم الإسلامي. ومن الأدلة على هذا الارتباط أن تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن قد أُسِّسَت بناء على اقتراح من أحد النواب في البرلمان البريطاني. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية رأت الحكومة البريطانية أن نفوذها في العالم الإسلامي بدأ ينحسر فكان لا بد من الاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية فكلفت الحكومة البريطانية لجنة حكومية برئاسة الإيرل سكاربورو لدراسة أوضاع الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات البريطانية. ووضعت اللجنة تقريرها حول هذه الدراسات وقدمت فيه مقترحاتها لتطوير هذه الدراسات واستمرارها.

الهدف الثقافي من أبرز أهداف الاستشراق نشر الثقافة الغربية انطلاقاً من النظرة الاستعلائية التي ينظر بها إلى الشعوب الأخرى، ومن أبرز المجالات الثقافية نشر اللغات الأوروبية ومحاربة اللغة العربية، وصبغ البلاد العربية والإسلامية بالطابع الثقافي الغربي، وقد نشط الاستشراق في هذا المجال أيما نشاط. فأسس المعاهد العلمية والتنصيرية في أنحاء العالم الإسلامي وسعى إلى نشر ثقافته وفكره من خلال هؤلاء التلاميذ، وقد فكّر نابليون في ذلك حينما طلب من خليفته على مصر أن يبعث إليه بخمسمائة من المشايخ ورؤساء القبائل ليعيشوا فترة من الزمن في فرنسا "يشاهدون في أثنائها عظمة الأمة (الفرنسية) ويعتادون على تقاليدنا ولغتنا، وعلى هذه الشاكلة عمل الاستشراق الغربي ليس من اجل التقارب بل الهيمنة. وعلينا

اليوم ونحن كعالم عربي اسلامي ان نعي ان عجزنا عن مواجهة الهجوم الفكري والاستعماري يرجح الكفة لصالحه ويشير الى مستوى الخمول الذي اصابنا نتيجة الضربات المتلاحقة وقلة الوعي.

المصادر

- بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ
- رودنسون، مكسيم، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، في تراث الإسلام (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، شعبان / رمضان1398هـ-1978م.
- غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، ط2، بيرمنجهام: المنتدى الإسلامي، 1411.
- الشاهد، السيد محمد، "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد، عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/ 1994م،
- جنكنه، اجنحة المكر الثلاثة، ط1، دار القلم، دمشق، 2000،
- الصليبي، د. فيليب حتي، لبنان في التاريخ، تر: د.انيس فريحة
- ملا جاسم، د. ناصر عبد الرزاق، المستشرق هاملتن، دراسة نقدية لتطور مواقفه من التاريخ والحضارة العربية الإسلامية ، ط، جامعة الموصل، 1998
- اربري، المستشرقون البريطانيون، تر: حامد الغامدي، لندن، ، 1946
- جحا، ميشال، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ط1، دار الفكر، بيروت، 1986.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ط1، دار صعب، بيروت 1981.
- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط1، دار الشروق القاهرة، 1964.
- خليل، عماد الدين، دراسات تاريخية، ط1، دار الحرية، بغداد، 1988.
- طيباوي، عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية. ترجمة قاسم السامرائي.
- العاني، عبد القهار داود، الاستشراق والدراسات الإسلامية، عمّان: دار الفرقان، 1421هـ.
- علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ط1، دار الحافظ، بيروت، 1987،
- الديب، عبد العظيم، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، قطر: كتاب الأمة، عدد 27.
- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، بيروت، دار الطليعة، 1970، ص44.

الهوامش

(1) بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) رودنسون، مكسيم، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، في تراث الإسلام (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، شعبان / رمضان1398هـ - أغسطس، 1978م، ص27-101.

(4)المصدر نفسه، ص102.

(5) رودنسون، المصدر السابق، ص103.

(6) غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، ط2، بيرمنجهام: المنتدى الإسلامي، 1411، ص7.

(7) غراب، المصدر السابق، ص8-9.

(8) المصدر نفسه، ص10.

(9) الشاهد، السيد محمد، "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد، عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/ 1994م، ص191-211.

(10) المصدر نفسه، ص212.

(11) جنكنه، اجنحة المكر الثلاثة، ط1، دار القلم، دمشق، 2000، ص25.

(12) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، بيروت، دار الطليعة، 1970، ص44.

(13) الصليبي، د. فيليب حتي، لبنان في التاريخ، تر: د.انيس فريحة، ص394

(14) ينظر: المصدر نفسه، ص31.

(15) عماد الدين خليل. دراسات تاريخية، ط1، دار الحرية، بغداد، 1988، ص29.

(16) عبد القهار دواد العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية عمّان: دار الفرقان، 1421هـ، ص121.

(17) جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، ط1، دار الحافظ، بيروت، 1987، ، ص8.

(18) عبد العظيم الديب. المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي قطر: كتاب الأمة، عدد 27، ص71.

(19) آصف حسين. "المسار الفكري للاستشراق" ترجمة مازن مطبقاني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. العدد السابع ربيع الثاني 1413، ، ص566-592.

(20) ريتشارد سوذرن. صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم رضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1984، ص60.

(21) جنكنه، ص41.

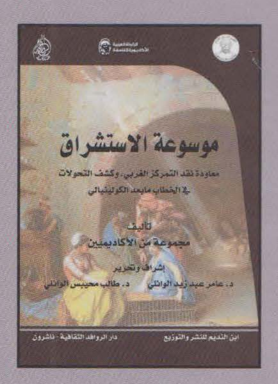
(22) ملا جاسم، د. ناصر عبد الرزاق، المستشرق هاملتن، دراسة نقدية لتطور مواقفه من التاريخ والحضارة العربية الإسلامية ، ط، جامعة الموصل، 1998، ص11.

(23) المصدر نفسه، ص12.

(24) اربري، المستشرقون البريطانيون، تر: حامد الغامدي، لندن، 1946، ص166.

(25) اربري، المصدر السابق، ص167.
(26) المصدر نفسه، ص168.
(27) جحا، ميشال، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ط1، دار الفكر، بيروت، 1986,، ص100.
(28) سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ط1، دار صعب، بيروت 1981, ص75.
(29) سعيد، المصدر السابق، ص76.
(30) العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط1، دار الشروق القاهرة، 1964، ص129.
(31) خليل، عماد الدين، دراسات تاريخية، ط1، دار الحرية، بغداد، 1988، ص29، ص159.
(32) المصدر نفسه، ص160.
(33) المصدر نفسه، ص161.
(34) طيباوي، عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية. ترجمة قاسم السامرائي، ص10-13.
(35) المصدر نفسه، ص14.
(36) العاني، عبد القهار داود، الاستشراق والدراسات الإسلامية، عمّان: دار الفرقان، 1421هـ، ص121.
(37) المصدر نفسه، ص122.
(38) العاني، المصدر السابق، ص123.
(39) علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ط1، دار الحافظ، بيروت، 1987، ص8.
(40) الديب، عبد العظيم، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، قطر: كتاب الأمة، عدد 27، ص71.
(41) الديب، المصدر سابق، ص115-116.





تأليف:

أ. م. د. ثائر عبد المجيد العذاري
د. إسماعيل مخلف خضير الزيدي
د. حازم هاشم منخي
أ. م. د. محمد أحمد شهاب
د. سعيد الجعفر
م. م. باسم محمد حبيب
أ. د. فاضل جابر ضاحي
أ. م. د. زياد عليدايح
د. شاكر حسين دمدوم الشطري
د. نصير خيرالله محمد العجمي
أ. م. د. سعد عبود سمار
أ. م. د. لطيف هاشم كزار مطر
أ. د. سمير الخليل
أ. م. د. خميس غربي حسين العجيلي
محد عطوان
حسن عبيد عيسى
كامل حسن الدليمي
د. رشا أبو بكر سعد
د. صفاء عبدالله برهان
أ. د. أحمد هاشم السامرائي
أ. م. د. هادي شعلان البطحاوي
د. ناجي عباس الركابي
أ. د. طالب منعم حبيب الشمري
م. د. أسراء مهدي مزبان
م. م. علاء الشجيري
أ. د. محمد يوسف ابراهيم القريشي
أ. د. محمود عبد الواحد محمود
أ. د. كفاح صالح الأسدي
م. م. أميرة محمد علي حمزة
أ. د. عامر عبد زيد الوائلي
باقر جاسم محمد
نعمان الحاج حسين
د. حيدر تقي فضيل

ISBN 978-9931-369-81-3
9 789931 369813 >

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788+
خلوي: 213661207603+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com